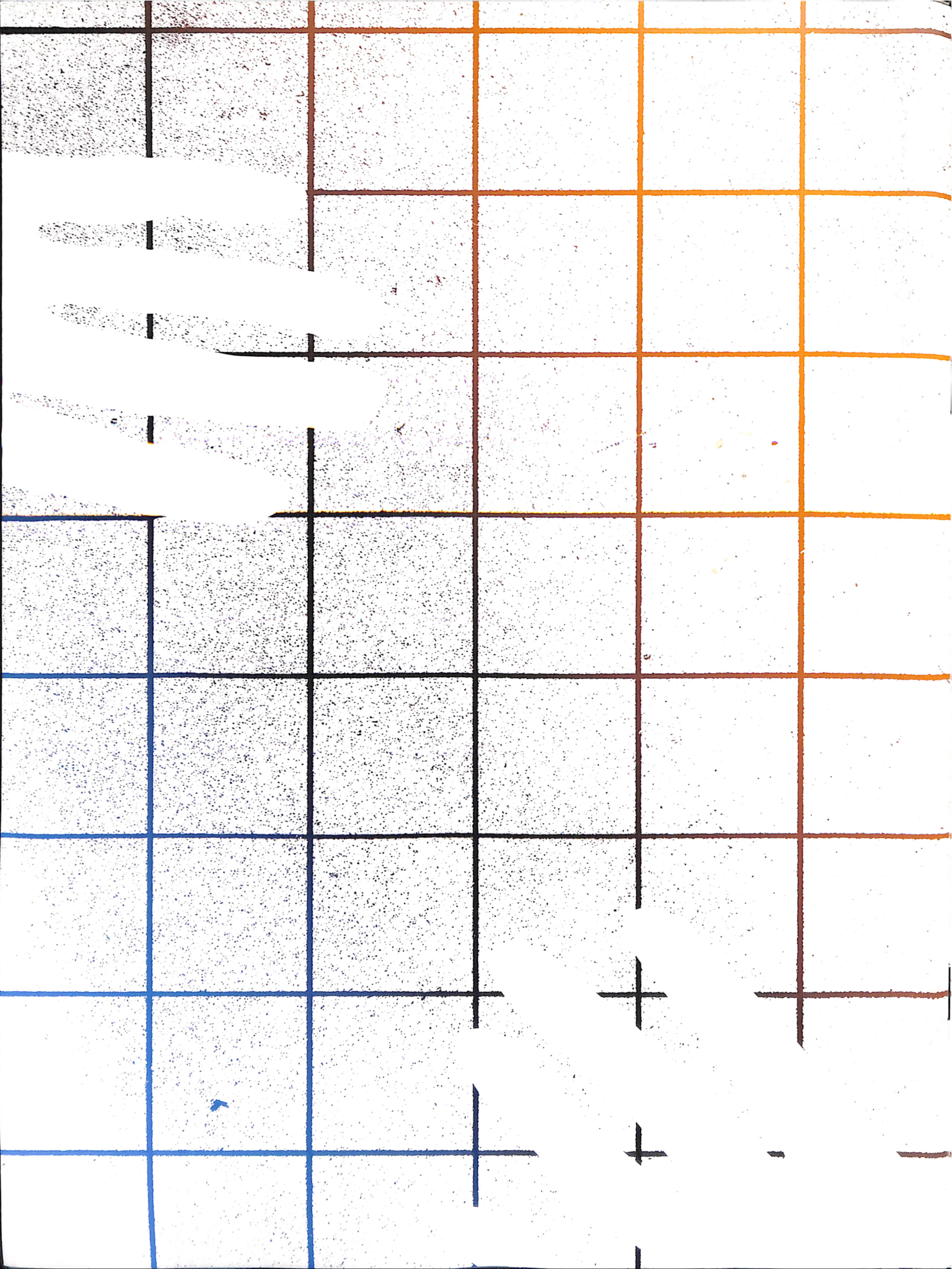
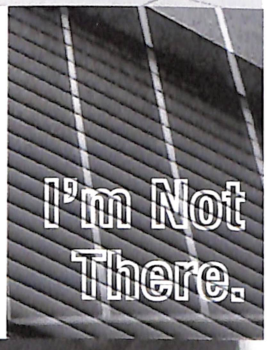


Infolagen
Coburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 302 65 04

VERLAGSEXEMPLAR
VERLAG
ADEN LEIPZIG

Editorial 3

»Die Sichtbarkeit ist zu fliehen« 6

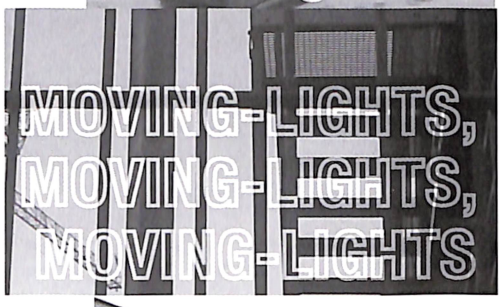


I'm Not There. 11

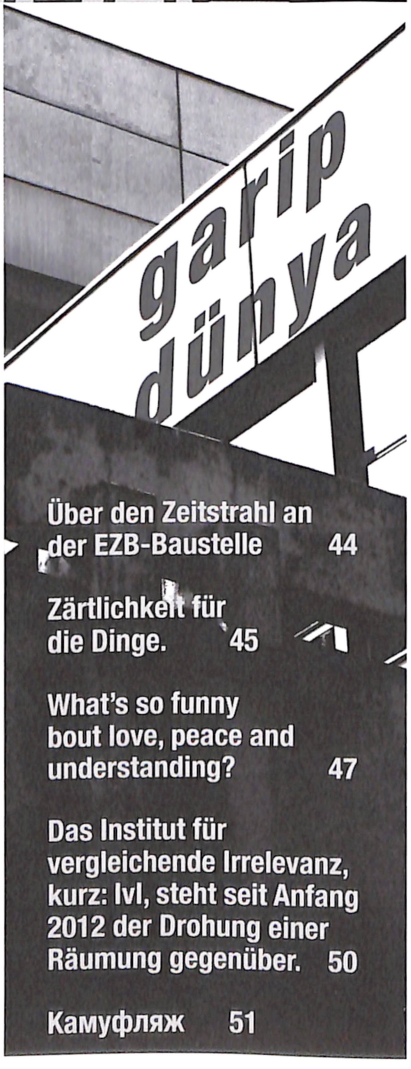
Rundgänge im Diskursschrott 18

Die Arbeit der Form/losigkeit 24

Sich selbst Liebe geben 31



MOVING-LIGHTS, MOVING-LIGHTS, MOVING-LIGHTS 38



Über den Zeitstrahl an der EZB-Baustelle 44

Zärtlichkeit für die Dinge. 45

What's so funny bout love, peace and understanding? 47

Das Institut für vergleichende Irrelevanz, kurz: lvl, steht seit Anfang 2012 der Drohung einer Räumung gegenüber. 50

Камуфляж 51

Impressum 55

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Editorial

Die erste Assoziation der Redaktion mit dem Heftthema »Unsichtbarkeit« war der Kindheitstraum, selbst unsichtbar zu werden.

»I'm the invisible man«
(Queen)

In dieser Vorstellung ist die Eigenschaft unsichtbar zu sein mit einem Machtgewinn verbunden, dem Vorteil anderen gegenüber, sie beobachten zu können, ohne selbst dabei wahrgenommen zu werden. Die Unsichtbarkeit gestattet es, sich dem regulierenden gesellschaftlichen Blick zu entziehen und wahrscheinlich würde diese Eigenschaft auch gerne zu einem Handeln genutzt werden, das unter diesem Blick nicht möglich ist. In den Filmen »Der Unsichtbare« und »Hollow Man« scheint das Motiv der Unsichtbarkeit mit der Kriminalität fest verbunden zu sein. In beiden Filmen testet ein Wissenschaftler ein Serum an sich selbst und wird durch dessen Wirkung unsichtbar. Beide werden durch die ihnen neu verliehene Fähigkeit zur Gewalt verleitet, ganz so als sei die ständige Beobachtung durch andere notwendig, damit nicht (in diesem Fall negativ) gegen die Verhältnisse rebelliert wird. Die Debatten, die um die Überwachung des öffentlichen Raums geführt werden, verdeutlichen leider: Hierbei handelt es sich nicht ausschließlich um das spannungserzeugende Material zweier Filme, sondern eben auch um eine zentrale Legitimationsstrategie staatlicher Kontrolle. Es genügt ein Blick auf die Infoplakette in Bus, Bahn oder an bestimmten öffentlichen Orten, um zu sehen: dieser Bus/Platz/… wird zu »unserer« Sicherheit videoüberwacht. Man muss also auch das erkennen können, was dem flüchtigen Blick entgeht, sonst würde das Chaos ausbrechen.

»Kein Panik, möglicherweise ist Riesengemüse unsichtbar«
Homer Simpson

Neben der Vorstellung selbst unsichtbar zu sein, liegt all dem, was zu dem Thema zunächst einfällt, die Vorstellung einer gewissen Macht und einer Mystik zugrunde. Für Marx geht das Gespenst des Kommunismus durch Europa; für Derrida die Gespenster Marx'; für Adam Smith regelt, vulgär-theoretisch gesprochen, die unsichtbare Hand den Markt; nicht zu vergessen: der Pumuckl; oder auch der eine Ring in J.R.R. Tolkiens »Der Herr der Ringe«; ob nun das Gespenst oder der Geist, der Prozess des Verschwindens oder die Anwesenheit eines übernatürlichen, nicht wahrnehmbaren Wesens, alle Motive finden sich immer wieder in den unterschiedlichsten Kontexten: in Theorien, Literatur und Filmen. Allen gemein ist das Unsichtbare bzw. Unwahrnehmbare, das Faszination hervorruft. Dabei lässt es viel Interpretationsraum, in dem sich das darin Transportierte eben nicht sofort erkennen und wahrnehmen lässt.

In der politischen Theorie und Praxis hat Unsichtbarkeit oder Unwahrnehmbarkeit hingegen »klassisch« eine negative Bedeutung, indem sie mit Ohnmacht oder Exklusion gleichgesetzt wird.

Daraus folgt die Annahme der mangelnden Möglichkeit, an gesellschaftlichen Praxen zu partizipieren, und bannt damit die Unsichtbaren in einen erzwungenen Zustand, von dem man sich (oder andere) zu emanzipieren versucht. Hier besteht eine Verbindung zur Trennung von Politischem und Privatem: Während die Sphäre der Politik wohl weitgehend mit Öffentlichkeit umschrieben wird, wird beispielsweise die Reproduktionsarbeit, die zum größten Teil (in stiller Voraussetzung) von Frauen verrichtet wurde und wird, in das Private verschoben und erscheint so gesellschaftlich unsichtbar. So lässt sich die feministische Forderung »Das Private ist politisch« auch als die Forderung nach Sichtbarmachung u.a. dieses Prozesses verstehen.

»[…] auch das werde ich auf meiner unsichtbaren Schreibmaschine protokollieren«
Chief Wiggum

Wenn sich schon eine Ausgabe hauptsächlich mit dem Thema Unsichtbarkeit beschäftigt, so schien es der Redaktion angemessen, zumindest im Editorial all die Themen vorzustellen, die wir in der Diskussion zwar äußerst spannend fanden, die es aber letztlich aus den verschiedensten Gründen nicht in das Heft geschafft haben, die also unsichtbar geblieben sind.

Unsichtbar in der Masse zu sein oder zu werden muss nicht zwangsläufig die negative Erfahrung der_des Einzelnen sein, sondern wird, wie im Falle des *Black Block*, als politische Handlungsmöglichkeit genutzt. Das gewählte Uniformieren erlaubt aus einer anonymen Masse heraus zu agieren, ohne dass die agierende(n) Person(en) dabei zu erkennen sind. In der militanten Aktion aus dem *Black Block* heraus ist einmal mehr der Zusammenhang von Unsichtbarkeit und Kriminalisierung angesprochen. Allerdings steht hier bereits das Unsichtbarwerden selbst unter der Sanktionsdrohung der Ordnungsbehörden.

Was in diesem Fall vom Staat mit einem Verstoß gegen das Vermummungsverbot geahndet wird, ist vor einigen Jahren in einem ganz anderen Zusammenhang in mehreren europäischen Ländern diskutiert worden: in der öffentlichen Debatte über das Burka-Verbot. Bei der Flut an Diskussionsbeiträgen um ein Pro oder Contra, die sich häufig zwischen kulturalistischer Affirmation und regressionsbeladenem Dagegen bewegten, blieb eines »sichtbar unsichtbar«: die Frauen unter der Burka.

Das, was unser Denken und Handeln auf der Ebene des Subjekts maßgeblich beeinflusst, das Unbewusste, bleibt dem Bewusstsein meist verborgen. Noch allgemeiner könnte man sagen, dass sich alle gesellschaftlichen Verhältnisse, die unser Leben bis ins Innerste hinein prägen und gezwungenermaßen strukturieren, eben nicht mit dem bloßen Auge erkennen lassen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse bleiben als Gegenstand von Theorien zwangsläufig abstrakt. Sie durchziehen alles, bleiben aber gerade durch den Akt, der sie theoretisch sichtbar machen will, unsichtbar.

Spannend fanden wir in der Diskussion um das Thema auch die »zahlreichen« Schattenökonomien. Im Stadtbild, für die Passant_innen nicht zwangsläufig zu erkennen, betreiben Menschen illegalisierte Geschäftspraktiken. Um der mit der Illegalisierung einhergehenden Repression zu entgehen und sich dennoch den »Kund_innen« erkennbar zu zeigen, werden bestimmte Orte und Codes benutzt, die für die unbeteiligten Betrachter_innen »unsichtbar« sind.

Was bei der Beschäftigung mit Unsichtbarkeit auch nahe lag, war die Auseinandersetzung mit Verschwörungstheorien. Strukturell oder offen antisemitisch und mal mehr oder mal weniger nazistisch, wird über allerhand unsichtbare Mächte phantasiert, die im Verborgenen, im Unsichtbaren, »die Fäden ziehen«. Ob nun die BRD in Wirklichkeit eine GmbH ist (wofür der Personalausweis der Beweis sein soll) oder der Kondensstreifen am Himmel uns in Wirklichkeit vergiftet; in dieser Ausgabe werden wir es leider nicht erfahren.

Was es auch nicht in die Ausgabe geschafft hat, ist der Virus: Mit dem bloßen Auge für den Menschen nicht wahrzunehmen, ist die oftmals diffus geführte Debatte um Angst vor Krankheit XY umso wahrnehmbarer. Doch nicht nur im wirklichen Leben, auch im Digitalen ist der Virus zunächst unsichtbar. In beiden Fällen scheint dem Virus als unsichtbare Gefahr noch etwas von dem Schrecken vor den »bösen Monstern« aus den Sagen anzuhängen, betrachtet man die Panik, die mit jeder neuen »Bedrohung« einher gehen.

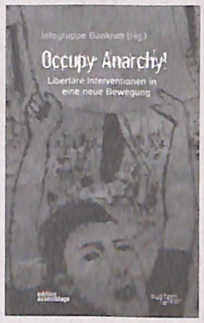
Last but not least: Der CERN-Versuch Mitte des Jahres, der nun den Beweis für die Existenz des Higgs-Teilchens liefern soll. Lange war es unsichtbar, über seine Existenz konnte gestritten werden. Das Sichtbarmachen durch die Messung beendet nun diesen Streit, das Higgs-Teilchen existiert. Auch als »Gottesteilchen« bezeichnet, erklärt es aber leider nicht ohne weiteres den Zusammenhalt der Masse. Mit sehr schlechtem bis mäßigem Verständnis der Schulphysik war es uns in der Redaktion leider nicht möglich, die Bedeutung um die Existenz oder Nicht-Existenz des Teilchens zu verstehen.

»Ich sehe was, was ich nicht seh«

Die bislang beschriebenen Phänomene lassen sich größtenteils auf der negativen Seite der Unsichtbarkeit verorten. Einmal ist das Unsichtbare Objekt von Kontrolle, das andere Mal wird die Unsichtbarkeit zu deren perfidem Instrument. Was materiell unsichtbar ist, ist unheimlich, ungreifbar oder nur mit Hilfe der gern gemiedenen Naturwissenschaft in den Blick zu bekommen. Doch schon der eingangs erwähnte Kindheitstraum des Unsichtbarseins verweist auf eine Art Zugewinn an Handlungsmacht. Die Unsichtbarkeit enthält darin das Versprechen, ungeahntes Potential bereit zu halten, das nur freigelegt werden müsse. Wir glauben, dass diese positive Bezugnahme auf Unsichtbarkeit zunehmend an Bedeutung gewinnt. So versucht beispielsweise ein unsichtbares Komitee seit einiger Zeit aus der vermeintlichen Schwäche, politisch nicht repräsentiert zu sein, eine Stärke zu machen: Im »Kommenden Aufstand« sind es die Kämpfe aus der Unsichtbarkeit heraus, die schließlich zur Revolution führen sollen. Im vorliegenden Heft werden wir uns dem Thema von dieser Seite her annähern. In den folgenden Artikeln wird das Potential des Unsichtbar-Machens sowie des Unsichtbar-Werdens einer kritischen Prüfung unterzogen. Ist Unsichtbarkeit eine politische Strategie? Wenn ja, wer kann sie für sich

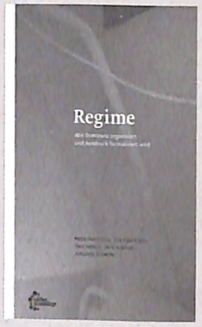
nutzen? Und in welchem Sinne kann Emanzipation im Kampf um Sichtbarkeit erreicht werden? Ist Unsichtbarkeit etwas, das überhaupt konkret in Erscheinung treten kann? Birgt sie eine ganz eigene Dialektik? Eines sei vorweggenommen: Die Unsichtbarkeit bleibt zumindest ambivalent. Ihr Potential ist an den jeweiligen Gegenstand gebunden, den sie umfängt. Wenn dieser sich nun aber anschickt, sich ihr zu entwinden und sie selbst einzufangen, wird alles erst richtig kompliziert. Und so konnten auch wir bei der bloßen Feststellung der Ambivalenz nicht stehenbleiben. Das Resultat unseres hier nur angedeuteten Rätselratens ist dieses Heft, bei dessen Lektüre wir viel Vergnügen wünschen.

edition assemblage



Infogruppe Bankrott (Hg.)
„Occupy Anarchy!“
Libertäre Interventionen in eine neue Bewegung.
Systemfehler, Band 3
160 Seiten, 9.80 Euro
ISBN 978-3-942885-26-3

Mit Beiträgen von **Judith Butler, Mike Davis, David Graeber, Gayatri Chakravorty Spivak** sowie aus den Projekten **Bureau of Public Secrets, Insurgent Notes und Team Colours Collective.**



P. Dimitrova, E. Egermann, T. Holert, J. Kastner, J. Schaffer
Regime
Wie Dominanz organisiert und Ausdruck formalisiert wird
128 Seiten, 16,80 Euro
ISBN 978-3-942885-11-9

Wie kann der Begriff des Regimes dazu beitragen, die Komplexität von Herrschaft besser zu verstehen?

Silvia Federici
Aufstand aus der Küche
Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution
Kitchen Politics, Band 1
128 Seiten, 9.80 Euro
ISBN 978-3-942885-32-4

Zülfukar Çetin, Heinz-Jürgen Voß, Salih Alexander Wolter
Interventionen gegen die deutsche „Beschneidungsdebatte“
96 Seiten, 9.80 Euro
ISBN 978-3-942885-42-3

Kaum eine Debatte der letzten Jahre wurde in der Intensität geführt, wie die zur Vorhautbeschneidung. Im Mittelpunkt der Kritik stehen hier die rassistischen - antisemitischen und antimuslimischen – Einstellungen.

Queen of the Neighbourhood
Revolutionäre Frauen
Biografien und Stencils
128 Seiten, 30 Abb., 12.80 Euro
ISBN 978-3-942885-05-8

Das Queen of the Neighbourhood Collective versorgt die nach revolutionären Stencils hungrigen Straßen mit neuem feministischen Glanz und macht sich über die Che-Effekte in der westlichen Kulturindustrie lustig.

»Die Sichtbarkeit ist zu fliehen«

Politiken der Verbergung im Unsichtbaren Komitee

Zur Einführung

Dem folgenden Text liegt der Versuch zugrunde, Unsichtbarkeit anders denn als bloßes – selbst passives – Produkt von verschiedenen (politischen oder diskursiven) Verdunkelungsprozessen; als mehr denn als bloße Ohnmachtserscheinung zu deuten. Er fragt danach, ob Unsichtbarkeit selbst eine eigene Form von Aktivität darstellen kann, ob sie eine zwar genuin politische, aber von herkömmlichen Politikverständnissen völlig unterschiedene Handlungsform zu ermöglichen vermag. Es liegt auf der Hand, dass dies nicht nur ein Gedankenspiel, sondern immer schon Realität ist: Wie sonst könnte man absolutistische Arkanpolitik, die Geheimbünde der Aufklärung oder auch die Organisation im Untergrund, die Konspiration von Illegalisierten greifen? Doch geht es mir vor allem darum, darüber nachzudenken, inwiefern durch diese Phänomene bzw. durch die Idee einer politischen Handlungsfähigkeit im Unsichtbaren eine Neuverortung dessen geleistet werden könnte, was man unter Politik versteht: Anstatt Unsichtbarkeit als Gegenmotiv zu Politik zu denken (nämlich als Ausschluss von politischer Teilhabe) sollen sich durch sie Handlungsspielräume öffnen, in denen die gängigen Paradigmen der Politik infrage gestellt werden können (zum Beispiel das Ziel, durch politische Repräsentation Sichtbarkeit zu erlangen, die Gegenüberstellung von Öffentlichkeit und Privatheit oder auch das Ideal der Transparenz). Der folgende Beitrag soll diese Ideen weiter ausführen, dafür argumentieren, dass sich das auch politisch lohnen könnte, und gleichzeitig die Gefahren, Grenzen und Ambivalenzen eines solchen Projekts thematisieren. Dies möchte ich anhand einer kurzen Analyse des »Kommenden Aufstands« tun, denn die Bedeutung dieses Textes für einen solchen oben vorgeschlagenen Blick auf Unsichtbarkeit scheint – zunächst zumindest – auf der Hand zu liegen: Es handelt sich um einen Text, der explizit als Teil eines konspirativen Umfelds verstanden werden soll, dessen Autor_innen sich unsichtbar nennen und in dem die Unsichtbarkeit insofern einen mehr als bloß akzidentiellen Ort einzunehmen

scheint. So soll an ihm erprobt werden, worin das politische Potential der Unsichtbarkeit (vor allem als Verborgenheit) liegen könnte – und ob dieses eingelöst wird (bzw. eingelöst werden kann).

Unsichtbarkeit als Unbestimmtheit als radikale Freiheit

Für die Rolle der Unsichtbarkeit gibt es im Kommenden Aufstand zwei entscheidende Stellen: Die eine thematisiert den Status seiner Autor_innen (KA: 12), bei der anderen handelt es sich um den kleinen Abschnitt innerhalb des Kapitels »Sich Organisieren«, der den Titel trägt: »Die Sichtbarkeit fliehen. Die Anonymität in eine offensive Position wenden« (KA: 75–76). Im Folgenden werde ich mich vor allem auf diese zwei Passagen stützen, um daran zwei Hauptpunkte zu diskutieren. Der erste betrifft den Status von Unsichtbarkeit: Ist sie selbstgewählt oder erzwungen? Stellt sie Ausgangspunkt, Mittel – eine Strategie, die, vielleicht zähneknirschend, angenommen wird, weil sie am aussichtsreichsten erscheint oder weil die Veröffentlichung der eigenen Positionen dadurch gestört wird, dass sie nicht hegemonial sind – oder gar Zweck dar? Gibt es etwas, das darauf hinweist, dass in der Unsichtbarkeit selbst eine bestimmte Form der Äußerung politischer Positionen liegt? Der zweite Hauptpunkt schließt daran an und fragt, welche Standpunkte mit einem Ergreifen der Unsichtbarkeit tatsächlich verbunden sind, also genauer: Welche normativen, politischen Argumente sprechen – in der Argumentation des Kommenden Aufstands – für ein politisches Handeln in Unsichtbarkeit? Dieser Komplex betrifft also den Inhalt der Unsichtbarkeit.

Ausgangspunkt des Unsichtbarkeits-Arguments im Kommenden Aufstand ist die Annahme, dass die Institutionen, die Repräsentation und Anerkennung leisten sollen – also die Institutionen der Politik, die Subjekte und Interessen sichtbar machen sollen – exkludierend wirken. Ihr eigenes Funktionieren impliziert, dass sie auch Anerkennung verweigern müssen, und dort, wo dies geschieht, produzieren sie Unsichtbarkeit. Gleichzeitig aber produzieren sie die Idee, dass Unsichtbarkeit nur als Ohnmacht zu verstehen sei, und halten damit all diejenigen, die nicht in die Ordnung der Repräsentation eingeschlossen werden, in Handlungsunfähigkeit. Die Annahme, dass politische Wirksamkeit immer an Sichtbarkeit gekoppelt ist, erhält und stärkt ebensolche Institutionen, die die Macht haben, Sichtbarkeit zu verweigern. Am Anfang des Arguments steht also nicht eine Ablehnung der Sichtbarkeit, sondern die Notwendigkeit, damit umzugehen, dass man – als jemand, der nicht Teil dieser Institutionen ist – nicht selbst in der Hand hat, wer sichtbar werden darf und wer nicht: »Die Anonymität, in die wir abgeschoben wurden, zu unserem Vorteil zu wenden« (KA: 75) – das ist der Weg in die Unsichtbarkeit seitens des Komitees. Sie ist zunächst unfreiwilliger Ausgangspunkt und erst im zweiten Schritt eine Kritik der Sichtbarkeit: »Sichtbar zu sein bedeutet ohne Deckung, das heißt vor allem verletzbar zu sein.« (ebd.) Aus einer subalternen Position heraus sei Sichtbarkeit nichts anderes als Verfügbarkeit für die Institutionen und Mechanismen der Herrschaft. Die Konsequenz, die vorgeschlagen wird, ist, die Perspektive umzudrehen und anstatt immer weiter zu versuchen, etwas mehr Sichtbarkeit zu ergattern und endlich seine »Sache ›sichtbar‹ zu machen« (ebd.), die Position der »Unsichtbargemachten« grundlegend umzudeuten: »Gesellschaftlich nichts zu sein ist kein erniedrigender Stand, die Quelle eines tragischen Mangels an Anerkennung – anerkannt: von wem? – vielmehr ist es die Bedingung einer maximalen Aktionsfreiheit.« (ebd.) Diese eingeschobene Frage »anerkannt: von wem?« moniert, dass es immer nur die Anderen sind, die anerkennen können, und dass man dadurch in eine Abhängigkeit gerät, die einen passiv macht und erniedrigt. »Gesellschaftlich nichts« wird man erst dadurch, dass man die Erwartung nach Anerkennung aufrecht erhält und die Passivität darin, im besten Fall Repräsentierte und niemals Repräsentierende zu sein, akzeptiert. Wenn man hingegen die Perspek-

tive umdreht, eröffnet sich auf einmal ein Raum »maximaler Aktionsfreiheit« jenseits klassischer Formen der Politik, der ein Raum jenseits des Legalen ist.

Worin genau diese Freiheit besteht, lässt sich vielleicht anhand des hier enthaltenen Bezugs auf Giorgio Agamben beschreiben. Seiner Darstellung nach steht das Recht mit zwei Ausnahmen seiner selbst in Verbindung: die eine Ausnahme ist der Ort der Souveränität, für die keine Regeln gelten, da sie selbst über diese Regeln verfügt; die andere Ausnahme ist der Ort des Ausschlusses (des bloßen Lebens), in dem alle einschränkungslos verfügbar sind, so dass darin ebenfalls die Regeln aussetzen. Ebenso radikal wie diese beiden Orte einander unterscheiden, sind sie doch miteinander verwoben und stellen »zwei symmetrische Figuren dar, die dieselbe Struktur haben und korreliert sind« (Agamben 2002: 94). Deshalb nennt Agamben das bloße Leben einen »unsichtbaren Souverän« (Agamben 1994: 254), insofern es von hinter den »Masken der Mächtigen« aus als »dunkle Drohung« (ebd.) souveräner Gewalt schlummert. Bei Agamben liegt die Drohung darin, dass die Institutionen der Souveränität jederzeit in gewaltsame Ausschlussmechanismen umschlagen können und dass daher das bloße Leben nicht jenseits, sondern mitten in der Struktur der Souveränität steckt. Das Unsichtbare Komitee macht allerdings eine weitere Deutung stark, nämlich dass von den Orten des Ausschlusses aus eine Art illegitimer Wiederholung souveräner Freiheit möglich ist. Die besondere Freiheit, die darin liegt, nicht unter den gängigen Kategorien und Regeln erfasst werden zu können, zeigt Agamben anhand der Figuren des »Banditen« oder des »Outlaws« (Gesetzlosen) auf. Diese Logik, die Freiheit im Ausschluss betonen zu wollen, zieht sich durch den ganzen Kommenden Aufstand. Sie steckt in der Art, wie die Banlieues gefeiert werden, in der Strategie, Ausnahmezustände zu produzieren oder in der Beschwörung der Katastrophe. Es lässt sich einwenden, dass eine solche Lektüre Agambens die von ihm immer wieder betonte Abhängigkeit seitens der Ausgeschlossenen gegenüber der Macht, die sie ausschließt, und damit die völlige Unvereinbarkeit des Ausschlusses mit radikaler Freiheit, verkennt. Auf diese Weise nimmt diese Idealisierung des Ausschlusses im Kommenden Aufstand teilweise geradezu zynische Formen an, wie sich beispielsweise im folgenden Zitat zum Alltag in den Banlieues zeigt: »(...) das Lebendige hat sein Quartier in den Orten des totalen Ausschlusses aufgeschlagen. Das Paradox will, dass die augenscheinlich unbewohnbarsten Orte die einzigen noch in irgendeiner Art und Weise bewohnten sind.« (KA: 35) Es stellt sich als Problem heraus, Freiheit so zu konzeptualisieren, dass sie letztlich nur in den »unbewohnbarsten Orten« oder etwa im Zusammenhang mit Naturkatastrophen möglich erscheint. Man fragt sich, welche Art von Freiheit das überhaupt sein kann, welche Möglichkeiten zu handeln dadurch initiiert werden können.

Eine weitere Spur, die im Unsichtbarkeitskapitel angedeutet wird, führt womöglich weiter: »Kein Führer, keine Forderung, keine Organisation, sondern Worte, Gesten, Komplizenschaften.« (KA: 75) Mit Unsichtbarkeit geht eine Verweigerung von (kollektiven oder politischen) Identitäten einher: Eine weitere Dimension der Freiheit, die sie ermöglicht, liegt also darin, nicht jemand bestimmtes sein zu müssen. Indem traditionelle Politiken um Repräsentation kämpfen, lassen sie sich auf die Verpflichtung ein, ein bestimmtes repräsentierbares Subjekt sein zu müssen und lassen sich damit auf diese Identitätskategorie festlegen. Wer sich hingegen nicht repräsentieren lässt, kann sich auch nicht vermeintlichen Repräsentanten, die im Namen von jemandem sprechen, unterordnen, übernimmt nicht eine »Geschichte, einen Sitz, einen Namen, Mittel, einen Chef, eine Strategie und einen Diskurs« (KA: 66) – wie es Organisationen tun –, sondern hält sich in Unbestimmtheit. Dass diese Unbestimmtheit eine genuin emanzipatorische Dimension haben kann, verdeutlicht ein Blick auf Jacques Rancière: Von der Gegenüberstellung von Politik und Polizei ausgehend, verortet er das Repressive der Polizei (d. h. der Institutionen der Souveränität) darin, dass sie Identitäten festlegt. Dabei muss sie die Leere und Unbestimmtheit leugnen, die in all diesen Identitäten als Überschuss enthalten ist und sich ihrer Festlegung entzieht (Rancière 2000: 31). Das Ideal der Politik besteht hingegen darin, diese Unbestimmtheit zuzulassen und einen Raum jenseits der Zählbarkeit und damit jenseits der Festlegbarkeit zu eröffnen. Es ist ein Raum der Potentialität und es ermöglicht die Freiheit, immer auch auf ganz andere Weise sein zu können.

An dieser Stelle verbindet sich die Unsichtbarkeit mit der Frage nach Autor_inschaft. Nun lässt sich die politische Bedeutung dessen verstehen, dass die Schrift von einem »Unsichtbaren Komitee« geschrieben wurde. Denn unsichtbar sein bedeutet, sich im Unbestimmten zu halten, ohne Autor_in sein zu müssen: »Dieses Buch ist im Namen eines imaginären Kollektivs unterzeichnet. Seine Redakteure sind nicht seine Autoren.« (KA: 14) Sich selbst imaginär nennen zu können, darin scheint die Freiheit der Unsichtbarkeit zu liegen. Und wenn andersherum das Schreiben aus dem Unsichtbaren heraus Autor_inschaften in Frage zu stellen vermag, so liegt darin ein noch weiter reichendes politisches Potential der Unsichtbarkeit. Schließlich ist Autor_inschaft weder neutral noch herrschaftsfrei, sondern eng an Souveränität gekoppelt. Paradigmatisch ist die Definition des Autors von Thomas Hobbes: »derjenige, welcher dessen [des Stellvertreters oder Schauspielers, MMM] Worte und Handlungen als eigene anerkennt, (ist) der *Autor* (...) Denn was man bei Gütern und Besitzungen Eigentümer nennt (...), das nennt man bei Handlungen Autor. Und wie man das Recht auf Besitz Herrschaft nennt, so nennt man das Recht auf irgendeine Handlung *Autorität*.« (Hobbes 1966 [1651]: 123) Autor_insein verhält sich also analog zu Herrschaft und Besitz und begründet ein rechtliches Verhältnis, dessen Verbindung zur_m Autor_in leicht vergessen wird: die Autorität.

Wie kann man also anhand dieser Erläuterungen die beiden Ausgangsfragen beantworten? Zunächst ist Un-

sichtbarkeit Ausgangspunkt; das vorgefundene Material, das man nicht selbst gewählt hat, sondern mit dem man konfrontiert ist. Dennoch spricht Einiges dafür, dass sie auch Ziel oder Ideal ist, dass sie mit Normativität gefüllt ist. Oder andersherum: die kurze Darstellung der Unsichtbarkeit im Unsichtbaren Komitee ermöglicht es, eine Art Verteidigung der Unsichtbarkeit als Politik zu formulieren: sich im Unwahrnehmbaren zu halten; zu postulieren, dass ein Handeln im Verborgenen politisch sein kann, all das kann sich gegen das Selbstverständnis der Repräsentation, gegen den Zwang von Identitäten (und zwar den Zwang, den Identitäten ausüben, sowie den Zwang, eine Identität haben zu müssen), gegen die »Souveränität des Autors« wenden. Ebenso wird dadurch ein bestimmtes Verständnis von Freiheit als Potentialität ermöglicht.

Einerseits.

Andererseits scheint der ganze Rest des Textes der oben vorgenommenen Darstellung zu widersprechen: er ist stark identitär aufgeladen und argumentiert für Wahrheit und Authentizität. Während der Abschnitt zu Unsichtbarkeit die Maskierung lobt, zieht sich hier eine Logik der Demaskierung durch. Ich möchte im Folgenden diskutieren, ob dies Aspekte sind, die einer Politik der Unsichtbarkeit entgegenstehen, oder ob sie aufzeigen, womit eine Politik der Unsichtbarkeit ebenfalls assoziiert sein könnte – also Ambivalenzen in der Idee der Unsichtbarkeit selbst offenbaren.

Demaskierung und das Ideal der Wahrhaftigkeit

Das Unsichtbare Komitee sieht sich nicht als Autor_innenkollektiv, sondern als Redakteur_in des Textes. Die kritische Bewegung darin habe ich oben dargestellt und dabei für deren emanzipatorisches, herrschaftskritisches Potential argumentiert. Das Postulat, keine Autorin zu sein, wird allerdings nicht ganz in dem Zusammenhang geäußert, in dem es von mir wiedergegeben wurde. Stattdessen steht im Mittelpunkt der Argumentation gegen ein Selbstverständnis als Autor_innen die Vorstellung einer Wahrheit, die man nur benennen – gewissermaßen aufsammeln – müsse, ohne den aktiven kreativen Prozess, für den es eine_r Autor_in bedarf: »Es ist das Privileg der radikalen Umstände, dass die Richtigkeit in logischer Konsequenz zur Revolution führt. Es reicht aus, das zu benennen, was einem unter die Augen kommt, und dabei nicht der Schlussfolgerung auszuweichen.« (KA: 14) Direkt hinter dem Subjekt, das kritisiert wird, befindet sich die Wahrheit. Der Essentialismus in dieser Idee ist vielleicht das Gegenteil von einer Aufwertung der Unbestimmtheit. Die Kritik am Subjekt geschieht zugunsten der dahinter liegenden Essenz, die befreit werden müsse, um »wahre« Subjektivitäten zu ermöglichen. Sie verfällt in ein Lob darauf, sich die Maske (die die Person, also die Identität ist) endlich vom Leib zu reißen, um sich wahrhaftig entfalten zu können: »Es ist nicht das Ich, was bei uns in der Krise ist, sondern die Form, die man uns aufzuzwingen versucht. Es sollen wohl abgegrenzte, wohl getrennte Ichs aus uns gemacht werden, zuordenbar und zählbar nach Qualitäten, kurz: kontrollierbar; während wir Kreaturen unter Kreaturen sind, Einzigartigkeiten unter unseresgleichen, lebendiges Fleisch, welches das Gewebe der Welt bildet.« Zwar wird das Ideal der Nicht-Zuordnung hier wieder aufgegriffen, doch eben nicht um im Unbestimmten zu bleiben. Im Gegenteil: Was wir sind, ist sehr wohl bestimmbar, doch diese Essenz ist eben keine personenhafte Kategorie. Sein statt repräsentiert werden – das scheint die Grundaussage zu sein. Dass damit das Sein hinter der Repräsentation mit eingekauft wird, wird nicht in Frage gestellt. Auch dieses sich ständig durchziehende Wir zeigt, dass bestimmte kollektive Identitäten vorausgesetzt werden. Die problematischen Implikationen darin äußern sich an einigen frappierenden Stellen: »Unsere Geschichte ist jene der Kolonisierungen, der Migrationen, Kriege, Exile, der Zerstörung sämtlicher Verwurzelungen. Es ist die Geschichte all dessen, was uns zu Fremden in dieser Welt gemacht hat, zu Gästen in unserer eigenen

Familie. Wir wurden unserer Sprache enteignet durch die Schule, unserer Lieder durch die Hitparade, unseres Fleisches durch die Massenpornographie, unserer Stadt durch die Polizei, unserer Freunde durch die Lohnarbeit.« (KA: 19) Dieses Wir ist scheinbar ein französisches – offenbar jedoch ein westeuropäisches. Es geht von einer vorgängigen Verbundenheit innerhalb dieses Kollektivs, von einer in sich abgeschlossenen Erfahrung aus, und man kann kaum leugnen, dass eine gewisse Sehnsucht nach dieser verloren gegangenen entfremdungsfreien gemeinsamen Authentizität mitschwingt. In dieser Hinsicht wird die Kritik an eine Ordnung der Repräsentation offenbar wieder zurück genommen: Schließlich spricht ja ein scheinbarer Teil dieses Wir – das Unsichtbare Komitee – für all seine Mitglieder. Besonders drastisch zeigt sich dieses Repräsentationsproblem in Bezug auf das Lob der Banlieues: Das Unsichtbare Komitee spricht für die »Ausgeschlossenen« als Unsichtbare, für diejenigen, denen alle Repräsentation verweigert wird, und gibt die Empfehlung ab, die eigene Situation positiv umzudeuten. Es stellt sie als Kollektiv her, indem es sich als Teil von ihnen definiert und nimmt so unweigerlich die Rolle eines Repräsentanten an.

Zum Ende

Wenn man beide Seiten der Argumentation zusammen nimmt, ergibt sich also ein paradoxes Bild: Der Abschnitt zu Unsichtbarkeit im Kommenden Aufstand beginnt mit einer Anekdote über die Teilnehmerin einer Demonstration, die einem Vermummten die Maske vom Gesicht reißt. Sie wird natürlich kritisch wiedergegeben, um stattdessen auf der Vermummung zu beharren. Im Gegensatz dazu ist die ganze Idee, das Sein vor der Repräsentation, das Fleisch vor der Person zu retten, von einer Logik der Demaskierung durchzogen: Legt eure Masken ab und werdet, was ihr wirklich seid! Mit den politischen Potentialen der Unsichtbarkeit, die ich versucht habe herauszustellen, hat das nur noch wenig zu tun. Es stellt sich also die Frage, ob die Möglichkeiten, die durch die Unsichtbarkeit eröffnet wurden, nicht wieder zurück genommen werden, wenn eben solche Positionen, die mit Präsenz (im Gegensatz zu Absenz) assoziiert sind, wieder eingeführt und vertreten werden. Und doch hat sich auch gezeigt, dass es sich nicht nur um Widersprüche handelt, sondern dass eine Kritik der Sichtbarkeit beide Seiten enthält: Die Aufforderung, sich nicht repräsentieren zu lassen, d.h. nicht zu erscheinen, kann sowohl heißen, dem Sein hinter der Erscheinung zur Anwesenheit zu verhelfen, als auch sich ganz gegen Anwesenheiten zu stellen und auf Nicht-Erscheinung zu beharren. Aus dieser Perspektive gibt eine Politik der Unsichtbarkeit wenig Aufschluss darüber, in welche Richtung sie einen treibt und wie (ob?) diese irgendwie bewertet werden kann. Definitionsgemäß belässt sie einen im Ungewissen und nimmt damit eine prekäre Haltung ein, die womöglich – so ist es beim Unsichtbaren Komitee – nur als vorläufige zu denken ist: »Die Sichtbarkeit ist zu fliehen. Aber eine Kraft, die sich im Dunkeln sammelt, kann ihr nicht auf ewig ausweichen.« (KA: 76) Ob eine Politik der Unsichtbarkeit, die sich weder immer wieder zurück nimmt, noch in essentialistische Umkehrungen verfällt, überhaupt gelingen kann, bleibt dabei offen.

Marina Martinez Mateo

***.lit**

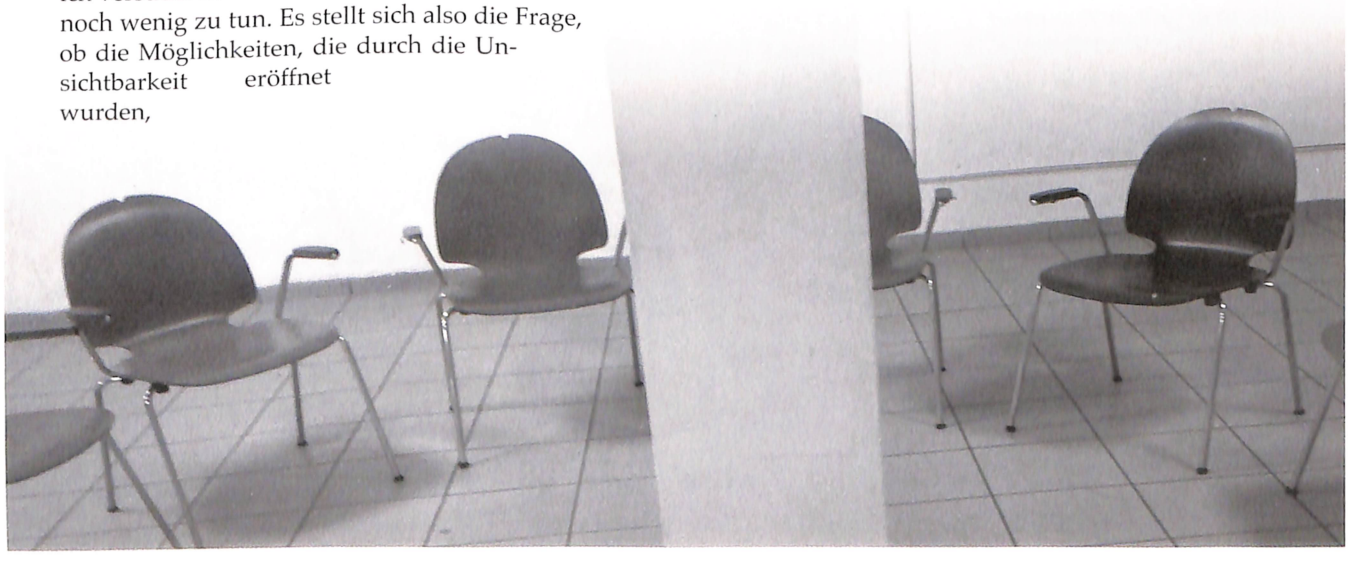
KA: Unsichtbares Komitee 2010 (2007): Der Kommende Aufstand.

Agamben, Giorgio 2002 (1995): Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (1994): Lebens-Form, in: Vogl, Joseph (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 251-257.

Hobbes, Thomas 1966 (1651): Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rancière, Jacques (2008): Zehn Thesen zur Politik. Zürich [etc.]: Diaphanes.



I'm Not There.

Modalitäten der Sichtbarmachung von Wohnungslosigkeit

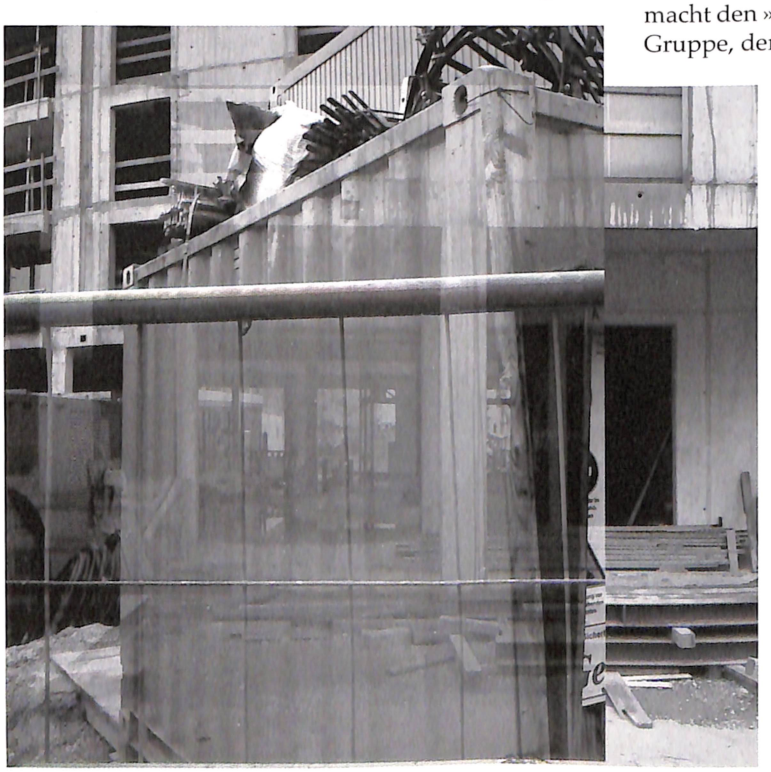
Vorstellungen von den Funktionsmechanismen sozialer Ungleichheit und Exklusion sind voll von räumlichen Evokationen und mit diesen einhergehenden Sichtbarkeits- und Unsichtbarkeitsregeln. Sie unterscheiden zwischen den hellen Räumen gesellschaftlicher Aufmerksamkeit und einem dunklen Abseits, in das diejenigen zu geraten drohen, die aus dem Feld der Sichtbarkeit verdrängt werden. Die räumliche Semantik von Exklusion und Ungleichheit identifiziert nicht nur ein Innen und Außen oder ein Oben und Unten der Gesellschaft, sie weist diesen Räumen auch unterschiedliche Helligkeitsgrade zu. Egal ob es Konzeptionen von Ausgrenzung sind, die horizontale Zonen von Prekarität und Verwundbarkeit nachzeichnen, oder ob es Theorien sozialer Ungleichheit sind, die Abstiegsbedrohung und Phänomene der Deklassierung vor dem Hintergrund einer gesellschaftlichen Vertikalen beschreiben: Am äußersten Rand wie auch ganz unten ist es gleichermaßen düster. Unabhängig davon, ob die Betroffenen sich diesen Vorstellungen folgend auf der sprichwörtlichen soziologischen Fahrstuhlfahrt in den Keller befinden oder beschrieben werden als Menschen, die sich immer weiter vom schützenden Lagerfeuer der Mitte entfernen, auf ihrem Weg scheint sie dasselbe Schicksal zu ereilen: Sie werden zunehmend unsichtbar, verschwinden im Dunkel. »Sichtbarmachen!« ist die politische Losung, die auf solche Problematisierungen zwangsläufig folgt.

Wohnungslosigkeit ist eine Form der Marginalisierung, in der unterschiedliche Dimensionen von Sichtbarkeit – als politische Kategorie, Repräsentation, Voraussetzung von Anerkennung einerseits und als visuelles Phänomen andererseits – auf besondere Weise miteinander verknüpft sind. Vielleicht mehr noch als andere Phänomene der Marginalisierung verkompliziert Wohnungslosigkeit die Handlichkeit der sichtbar/unsichtbar-Unterscheidung und ihrer Zuordnung zu Formen der Exklusion. Wohnungslosigkeit ist die Benennung eines spezifischen Verlusts. Der Verlust des privaten Raums als Form verschärfter Prekarisierung macht wohnungslose Menschen aber nicht einfach unsichtbar, sondern zunächst einmal in einer sehr mate-

riellen, körperlichen Weise sichtbar. Es wäre insofern auch etwas unglücklich, die Absicht, Wohnungslosigkeit zu einem Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit und damit sichtbar zu machen, mit der gängigen Redewendung zu umschreiben, man wolle ein Thema »auf die Straße tragen« – dort befinden sich die Betroffenen ja erzwungenermaßen ohnehin bereits. Dass Wohnungslose damit leben müssen, permanent für Andere sichtbar zu sein, ist gerade Teil ihrer Ausgrenzung. Dies gilt für die Straßenobdachlosigkeit als öffentlich sichtbares Armutsphänomen. Es gilt ebenso für Formen der Notunterbringung und des betreuten Wohnens, in denen die Untergebrachten immer auch dem mal fürsorglichen, mal kontrollierenden Blick ihrer Betreuer_innen ausgesetzt sind.

Aufgrund des fehlenden privaten Raums scheitern gleichzeitig aber auch viele epistemische Konventionen staatlicher Sichtbarkeitsproduktion an Menschen ohne festen Wohnort. In dem Maße, in dem der Haushalt die Grundeinheit statistischer Normalitätsannahmen ist, die sich der Erfassung der Bevölkerung und Sichtbarmachung ihrer Gesetzmäßigkeiten verschrieben haben, ist Haushaltslosigkeit ein politisches Problem. Das Phänomen der Haushaltslosigkeit hat das Potenzial, sich in besonderer Weise dem Sichtfeld einer bevölkerungspolitischen Logik des Regierens zu entziehen, die historisch ja nicht zuletzt in der Haushaltsführung einen Anfang genommen hat. Die zwangsläufige Mobilität von Menschen ohne Haushalt produziert eine spezifische Form der Unsichtbarkeit, eine Nichtadressierbarkeit im unmittelbaren Wortsinn. Diese Nichtadressierbarkeit ist ein zentraler Gravitationspunkt, um den historisch unterschiedliche Problematisierungen von Wohnungslosigkeit immer wieder kreisen.

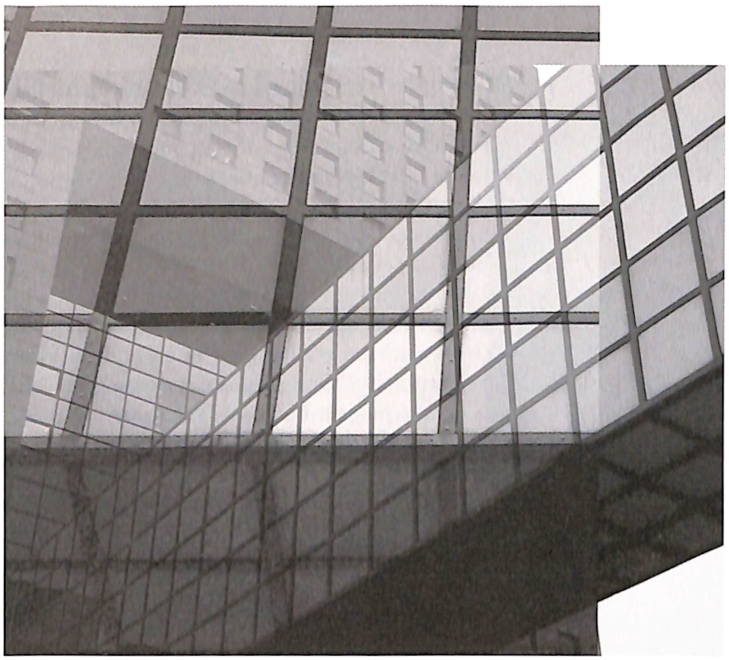
»Sichtbarmachen!« ist daher auch eine Losung, die nicht allein sozialkritischen Antworten auf Marginalisierung und Kämpfen um Anerkennung vorbehalten ist. Das gesamte Feld des Regierens von Wohnungslosigkeit, das sowohl repressive als auch fürsorgliche Sozialpolitiken umfasst, ist durchzogen von Sichtbarkeitstechniken, die Wohnungslosigkeit intelligibel, verortbar, adressierbar und damit auch regierbar machen sollen. Verschiedenste Register epistemischer Sichtbarkeitsproduktion werden gezogen, die Wissensgenerierung nimmt historisch auf unterschiedliche Weise operative Form an in Ausweissystemen, Erhebungen, Gutachten und umfasst ebenso auch soziotechnische Artefakte, Gestaltungselemente und Designs. Um vier dieser Sichtbarkeitstechniken – Karte, Statistik, Fotografie und Architektur – soll es im Folgenden gehen.



Karte

Im Februar 1887 legt Philippe Tissié an der medizinischen Fakultät Bordeaux seine Dissertation »Les aliénés voyageurs« vor. Gegenstand der Arbeit ist eine bislang unbekannte Krankheit: die *Fugue*, zwanghaftes Weglaufen verbunden mit Identitätsstörungen. Schnell erregt Tissiés Arbeit an der *Salpêtrière* in Paris Aufmerksamkeit. Dort diagnostizieren Jean-Martin Charcot und seine Mitarbeiter weitere *Fugue*-Fälle. Spektakuläre Geschichten über plötzliches und tagelanges Wandern im *Fugue*-Zustand werden bekannt, zeitweilig ist sogar von einer regelrechten Epidemie die Rede. In Deutschland wird die Forschung der französischen Nervenärzte begeistert aufgegriffen und erfährt eine signifikante Verschiebung: Zwar wird der Befund auch in der französischen Debatte immer stärker ausgeweitet und schließlich herangezogen, um alle möglichen Phänomene unerlaubten Weglaufens zu erklären (wie Schulschwänzen, Durchbrennen zwecks Heirat und Fahnenflucht),[1] doch erst die deutsche Rezeption macht den »Wandertrieb« zum Merkmal einer sozialen Gruppe, der »Nichtsesshaften«.

Das psychiatrische Wissen um die »impulsive Vagabondage« trifft Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland auf ein im Entstehen begriffenes System der Wanderarmenfürsorge, das sich nicht so sehr der Bekämpfung der Armut, sondern vor allem der Organisation des geordneten Wanderns der Armen verschrieben hat. Zentraler Operator dieser Kontrolle von Bewegungen ist die Wanderkarte, in der Unterkünfte, Arbeitsstätten und »ordentliche« Wanderwege festgehalten sind. Die Karte arbeitet auf unterschiedlichen Ebenen gleichermaßen und installiert so einen *double bind* aus Individualisierung und Totalisierung (Foucault): Sie etabliert eine abgestufte Differenzierung zwischen »geordnetem« und »ungeordnetem« Wandern und ein bürokratisches System aus Wanderpapieren, die den Herbergen, Wanderarbeitsstätten und der Polizei bei Ankunft und Abreise vorzulegen sind. Sie ist Voraussetzung logistischer Regelungen, die eine flexible



Verteilung von Wanderarmen auf ein Netzwerk von Arbeitsstätten ermöglichen und dient damit der räumlichen Steuerung einer ganzen Populationsgruppe. Sie ist ebenso aber auch Instrument der Sichtbarmachung individueller Wandererbiografien, nachverfolgbar in Wanderbüchern und Ausweispapieren. Sie produziert kollektive Muster wie auch individuelle Abhängigkeiten. Wer nicht genug gewandert ist, hat keinen Anspruch auf Fürsorge. Die Aufenthaltserlaubnis in den Herbergen ist auf wenige Nächte begrenzt, so dass eine dauerhafte Mobilität der Armen gewährleistet ist.

Die Karte organisiert nicht nur die räumliche Zirkulation von Körpern, die nun jederzeit verortbar sind, als epistemische Technik lässt sie den Wanderarmen auch zu einem Gegenstand polizeilichen, pädagogischen und medizinischen Wissens werden. Sie ist damit die vermutlich älteste Sichtbarkeitstechnik, die in der Regierung von Wohnungslosigkeit eine derartig zentrale Rolle spielt. Sie existiert bereits vor dem Eintritt psychiatrischer Perspektiven in die Wanderarmenfürsorge, die um die Jahrhundertwende aufgegriffen und weiterverfolgt werden. Aus dem zeitweiligen *Fugue*-Zustand wird in der Forschung zu den Wanderarmen zunächst das »psychopathische Landstreichen«, in der psychiatrischen Eugenik des Nationalsozialismus schließlich die »Nichtsesshaftigkeit«. Weiterhin bleibt die Wanderkarte Operator eines logistischen Systems, dass die Kontrolle von Bewegungen zunehmend mit Einsperrung und Zwangsarbeit verknüpft und zur Verfolgung Wohnungsloser nutzt. Die umfangreichen Aufzeichnungen, die seit der Einführung des Wanderkartensystems von Herbergen, Arbeitsstätten und Polizei geführt werden, dienen nun der Anfertigung von Fahndungskarteien, viele Wanderarbeitsstätten werden Teil des Lagersystems.

Statistik

»Nichtsesshaft« wird bis 2005 die sozialrechtliche Bezeichnung für Menschen ohne festen Wohnsitz bleiben, die wissenschaftliche Zuständigkeit für Wohnungslosigkeit liegt noch für Jahrzehnte bei Psychologie, Medizin und Kriminologie, in der Sozialen Arbeit dominiert die Praxis der Therapeutisierung. Dieses Gefüge aus Verwaltungs- und Fürsorgepraktiken, Institutionen und Wissensformen bekommt Ende der 1970er Jahre Konkurrenz: Neben das therapeutische Paradigma tritt der »Armutsansatz«. Mit dem Ansatz werden erstmals auch makroökonomische Dynamiken bzw. strukturelle Faktoren als zentrale Erklärungsinstanzen für Wohnungslosigkeit aufgerufen. Zwar fallen damit verbundene Forderungen nach einer Entpädagogisierung der Hilfe eher zurückhaltend aus, dennoch wird Wohnungslosigkeit nun verstärkt als genuin »soziale Pathologie« und nicht mehr lediglich als individuelle Krankheit aufgefasst.

Der Rationalität des Armutsansatzes entspricht eine bestimmte Sichtbarkeitstechnik, die intrinsisch mit dem »Aufstieg des Sozialen« (Deleuze) verbunden ist: die Statistik. Mit dem Armutsansatz werden Forderungen nach der Zählung von Wohnungslosigkeit als Teil einer umfassenden Vermessung der sozialen Welt laut. Eine Wohnungsnotfallstatistik soll Zusammenhänge zwischen Wohnungsverlust, Arbeits- und Wohnungsmarktentwicklungen nachvollziehbar machen und damit eine Form von Sichtbarkeit produzieren, der – so die Hoffnung – die Normalisierung eines vermeintlichen Randgruppenproblems und Integration in wohnungspolitische Gesamtstrategien entsprächen.[2] Wohnungslosigkeit als Armutsphänomen zählen zu können, heißt, dieser politischen Rationalität folgend ganz wörtlich, sie bezifferbar zu machen.

Eine bundesweite Wohnungsnotfallstatistik gibt es bis heute nicht. In dem Maße, in dem sie nachhaltig verweigert wird, ist die Forderung nach ihr zu einem Kampf um Anerkennung geworden, der von den Akteur_innen der Sozialen Arbeit geführt wird. Einsatz und Effekt dieser Auseinandersetzung sind eigene Statistikberichte, Schätzungen und Prognosen, die von der Arbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe (BAG W) erstellt werden sowie etliche Studien zur Machbarkeit von Wohnungsnotfallstatistiken. Auch der Zensus 2011, der im Zuge der Erhebung »sensibler Sonderbereiche« einen Teil der wohnungslosen Bevölkerung mit erfasst hat, wurde von Studien über sinnvolle Erhebungsdesigns begleitet.

Die Problematisierung von Wohnungslosigkeit erweist sich im statistischen Denken dieser Studien vor allem als eine Problematisierung der Räume, in denen die Betroffenen verortet werden können. *Wo* überhaupt zählen? Eine Erfassung über »Sonderbereiche« wie im Zensus scheint heikel: Die Räume selbst sind transient, stehen teilweise nur saisonal zur Verfügung (eine Erhebung im Winter unter Berücksichtigung der Kältehilfe wird ein anderes Bild zeichnen, als eine im Sommer), teilweise handelt es sich um Mischadressen (die normale Haushalte und Sonderbereiche umfassen) oder fiktive Adressen (an denen Wohnungslose formal gemeldet sind, um Sozialhilfe beziehen zu können), häu-

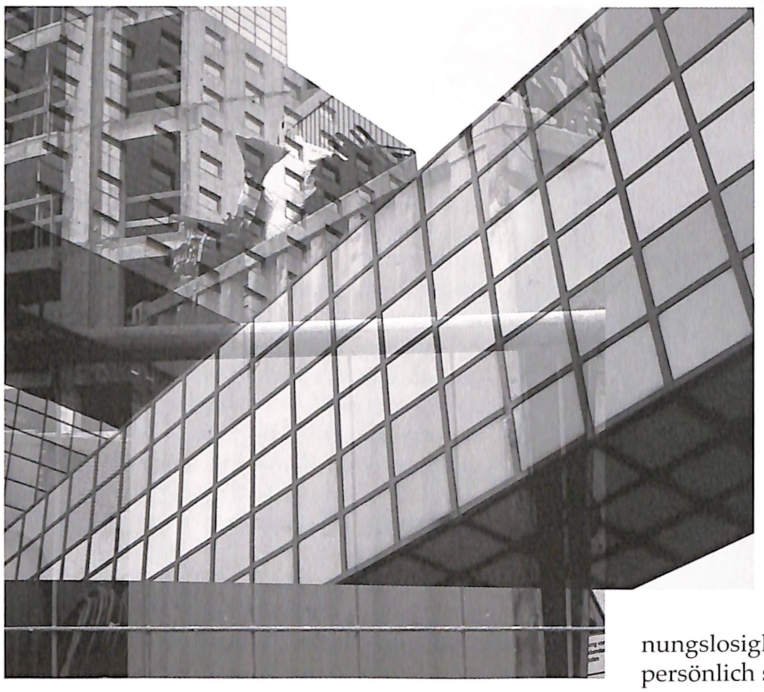


fig ist die Raumnutzung nicht eindeutig bestimmbar (betreutes Einzelwohnen, für das der Hilfeträger als Mieter auftritt, ist schwer als Sonderbereich identifizierbar, viele Frauen in Frauenhäusern sind wohnungslos, die Räume zählen aber nicht zur Wohnungslosenhilfe), wohnungslose Menschen außerhalb ordnungs- und sozialrechtlicher Unterbringung können gar nicht erfasst werden etc. Wohnungslosigkeit scheint dazu verurteilt, zumindest in Teilen statistisch unscharf zu bleiben.

Die Phänomene der Transienz und Nichtadressierbarkeit stehen im Zentrum von Überlegungen zu einer adäquaten statistischen Erfassung von Wohnungslosen, die in Machbarkeitsstudien ein eigenes Genre gefunden haben. Machbarkeitsstudien sind getragen von dem Ehrgeiz, praktikable Lösungen für die Wissensproduktion über Wohnungslosigkeit zu finden. In diesen Bemühungen zeigen sich auch die Besonderheiten des statistischen Denkens. Immer schon sind die scheinbar Unsichtbaren die am stärksten von der Statistik in den Blick genommenen. Das statistische Denken tut sich mit der Erhebung von Sonderfällen und Abweichung nur scheinbar schwer. Gerade hier entfaltet es auch eine besondere Akribie, erarbeitet immer feinere Unterscheidungen und Klassifikationen, um die neuen Objekte der Normalisierung in ihren Eigenheiten sichtbar zu machen.

Der Fokus auf Machbarkeit ließ im Hinblick auf den Zensus andere Fragen in den Hintergrund rücken, auch diejenige danach, *wie* in den Sonderbereichen eigentlich gezählt wurde. Anders als bei der Haushaltsbefragung wurden die Daten hier nicht in Einzelinterviews eingeholt, sondern über die Leiter_innen von Einrichtungen. Während Behindertenorganisationen die Befragungsform als Bevormundung kritisierten, erklärte die BAG W das Vorgehen für unproblematisch und riet den Einrichtungsleiter_innen, sich zu beteiligen. Im Vergleich der Reaktionen zeigen sich die paternalistischen Anteile der Anerkennungspolitik, die in der Wohnungslosenhilfe auch im weiteren Kontext des »Armutsansatzes« verfolgt wird.

Fotografie

Ein gewisser Paternalismus der Fürsorge zeigt sich auch darin, dass es für viele Veranstaltungen zum Thema Wohnungslosigkeit durchaus normal ist, auf die Anwesenheit von Wohnungslosen zu verzichten. Sichtbar sollen die, um die es geht, häufig aber doch werden: Schwarzweiß-Portraitaufnahmen älterer straßenobdachloser Männer hängen an den Wänden von Ausstellungsräumen, sie geistern durch PowerPoint-Präsentationen, finden sich in Broschüren, Büchern, Selbstdarstellungen sozialer Einrichtungen, ethnografischen Arbeiten zu Wohnungslosigkeit etc. Ebenso realistisch wie anrührend persönlich sollen die Bilder sein. Zu diesem Zweck rücken sie den Portraitierten oft sehr nah auf den Leib. Kontrastreich ausgeleuchtete Gesichtsfalten werden zu Landschaften, die von den Spuren eines entbehrungsreichen Alltags erzählen. Das »Leben auf der Straße« verheißt offenbar so viel sozialkritisches Visualisierungspotenzial wie kein zweites Phänomen städtischer Armut.

In der Vergangenheit unterstand die Fotografie als epistemische Technik auch der wissenschaftlichen Erforschung der »impulsiven Vagabondage« und diente der Dokumentation von Gesichtern im *Fugue*-Zustand. Dieser Verwendungszusammenhang existiert nicht mehr.[3] In der Gegenwart sind die Portraitaufnahmen ganz dem humanistischen Bestreben vorbehalten, Einzelschicksale sichtbar zu machen. Sie sollen leibliche Verletzlichkeit visualisieren und damit ein affektives Mitleiden hervorrufen, das sich bei Angaben über die Höhe von Regelsätzen zur Existenzsicherung oder die Zunahme von Zwangsräumungen bestenfalls als schwache Ahnung einstellt.

Jenseits der Frage, ob die sozialkritische Fotografie eine zwangsläufig voyeuristische Beziehung zu ihren Objekten unterhält oder welche Verpflichtung es gibt, das »Leiden anderer zu betrachten« (Sontag), sind diese Portraits auch deshalb interessant, weil sie davon zeugen, wie sich die Gesellschaft Armut zu denken gibt. Die Aufnahmen erzählen weitaus mehr über gängige Vorstellungen von sozialer Exklusion und die Strategien einer diesen Vorstellungen verhafteten Kritik als über die abgebildeten Wohnungslosen. Das Interesse an den Gesichtern der Ausgeschlossenen produziert eine ganz eigene Ikonographie: Je älter und gekerbter die Portraitierten, ja geradezu »vom Frost verwittert«, wie es auf einer Ausstellung hieß, desto eher ein aussagekräftiges Motiv. Mit dem Wissen der Sozialen Arbeit über wohnungslose Menschen stimmt diese Repräsentation exkludierter Körper eigentlich nicht überein. Während Expert_innen betonen, dass die Gruppe der Wohnungslosen immer heterogener werde, mehr Frauen, Migrant_innen und junge Men-

schen betroffen seien, bedient die gängige Ikonographie der Wohnungslosigkeit vor allem die Erwartung nach typischen Gesichtern, Körpern, Leidensbildern.

Eine etwas gemeine Unterstellung wäre, dass die Bildsprache den Humanismus des ständig wiederholten Statements, es handele sich hier um Menschen »wie Du und ich« zu einer seltsamen Beweisführung verleitet: Um sie überhaupt als solche identifizieren zu können, muss man ihnen offenbar erst einmal ganz nahe kommen. Während der mittlerweile gebräuchliche Begriff der Wohnungslosigkeit gegenüber dem der »Nichtsesshaftigkeit« die strukturellen Armutsrisiken betonen soll, die Wohnungsnot produzieren, suggeriert die Intimität der Nahaufnahme: Da ist doch etwas *in* den Leuten, das erklärt, wie es so weit kommen konnte mit ihnen.

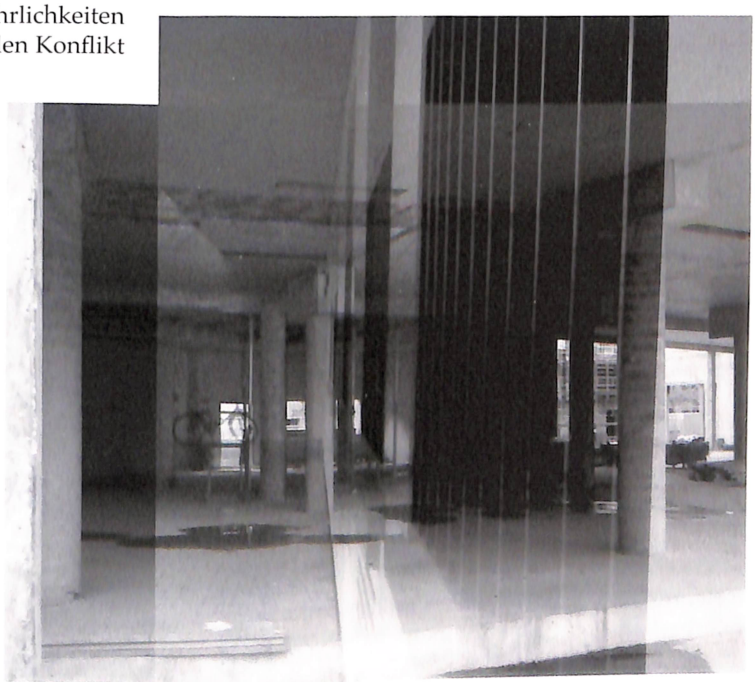
Architektur

Seit Anfang der 1990er Jahre befindet sich im Ostpark des Frankfurter Ostends eine Obdachlosenunterkunft. Als der Träger der Unterkunft vor zwei Jahren eine Renovierung ankündigte, gründete sich die Bürgerinitiative »100% Natur- und Denkmalschutz«, die den Anlass nutzte, um den Standort im Park gänzlich in Frage zu stellen. Die Unterkunft sei mit dem Schutz der historischen Parklandschaft nicht vereinbar, so die Initiative.

Das Ostend ist bereits seit einiger Zeit Schauplatz einer umfassenden Restrukturierung. Viele soziale Einrichtungen, die hier in den ehemals peripheren Gebieten zwischen Wohn- und Industrienutzung angesiedelt wurden, befinden sich damit plötzlich im Zentrum neuer Aufmerksamkeiten. Dass sie und ihr Klientel nun von einigen als unliebsame Raumnutzer_innen identifiziert werden und dass vor allem die Nutzung öffentlicher Grünflächen zu einem umkämpften Thema wird, sind recht typische Effekte städtischer Aufwertungsprozesse. Interessant an dem Konflikt um die Unterkunft im Ostpark ist vor allem, dass hier eine architekturale Antwort auf die Begehrlichkeiten der Bürgerinitiative gefunden wurde, die den Konflikt um die Anwesenheit von Wohnungslosen und die legitime Nutzung des Parks auf die Ebene von Landschaftsgestaltung und Design verschiebt: Die soziale Infrastruktur soll im Park verbleiben, aber unsichtbar werden. Eine vollständig mit grünlich schimmernden Spiegelkacheln verkleidete Außenwand soll die umliegenden Grünflächen so reflektieren, dass das gesamte Gebäude optisch in der Parklandschaft verschwindet.

Dass Raumgestaltung und Designelemente eingesetzt werden, um Wohnungslose im öffentlichen Raum unsichtbar zu machen, wird in der Stadtforschung immer wieder als Beispiel für »urbanen Revanchismus« und eine »neoliberale Restrukturierung« der Innenstädte herangezogen. Und tatsächlich: Sprenkelanlagen an Gebäuden, die das Campieren auf angrenzenden Gehwegen vereiteln, sogenannte Pennerbänke, auf denen sich niemand hinlegen kann, Mülltonnen, die Abfälle so komprimieren, dass Flaschensammeln unmöglich wird, in den Boden eingelassene Stromkästen, die nicht als Tische genutzt werden können etc. – das Inventar städtischer Räume ist voll unauffälliger Gehässigkeiten.

Der Architekturentwurf für den Ostpark gehört gleichwohl nicht in diese Reihe. Zwar lässt sich die Initiative »100% Naturschutz« mit Recht als Akteurin der revanchistischen Stadt bestimmen und die Idee für eine unsichtbare Unterkunft wäre ohne ihre Intervention vielleicht nicht aufgekommen, doch der Designvorschlag für das umkämpfte Gebäude antwortet nur scheinbar auf die Forderungen der Initiative. Es geht ihm ja gerade nicht darum, Gestaltungselemente derartig zum Einsatz zu bringen, dass die Nutzung des Parks durch Wohnungslose unmöglich wird. Eine Sozialkritik, die an dieser Stelle erneut das Unsichtbarmachen von Wohnungslosen beklagte, würde daher auch zu kurz greifen. Den Designentwurf als Ausdruck von Kräfteverhältnissen zu lesen und die Unsichtbarkeit der Unterkunft als einen Preis zu verstehen, der hier aus strategischen Gründen gezahlt werden musste, ist sicher nicht ganz falsch. Die Lesart übersieht aber, dass es sich bei dem Entwurf nicht nur um ein Zugeständnis oder einen Kompromiss handelt. Die operative Ästhetik der unsichtbaren Unterkunft kann auch als Kritik an dem Sichtbarkeitsregime gelesen werden, dem Wohnungslose sonst ausgesetzt sind. Was der Entwurf vorschlägt, ist eine Umkehrung der gültigen Ökonomie der Sichtbarkeit. Unsichtbarkeit kann ein Ausdruck von Marginalisierung sein. Sich entziehen, verschwinden können, selber sehen ohne jederzeit gesehen zu werden, nicht permanent dem Ehrgeiz gesellschaftlicher Sichtbarkeitsproduktion ausgesetzt zu sein, sind ebenso aber auch soziale Privilegien – wohnungslos zu sein heißt, dass sie nicht länger zur Verfügung stehen. Dass diese Ambivalenz von Sichtbarkeit derartig ins Zentrum der ästhetischen Entscheidungen des



Entwurfs gerückt wurde, liegt auch daran, dass die Bedürfnisse und Wünsche der Bewohner_innen der Unterkunft maßgeblich in die Konzeption des Gebäudes eingegangen sind. Der Entwurf ist damit am Ende dieses Textes auch das einzige Beispiel für die Gestaltung eines Sichtbarkeitsarrangements, das unter Beteiligung von Wohnungslosen entwickelt wurde.

»Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden« (Marx)

In diesem Text ging es nicht darum, Wohnungslose aus ihrem Dunkel ins Licht der Politik zu holen, die zu repräsentieren, von denen angenommen wird, dass sie sich nicht selbst repräsentieren können. Es ging darum, die vielfältigen Strategien und Techniken der Sichtbarmachung sichtbar zu machen, die das Feld der Auseinandersetzung mit Wohnungslosigkeit organisieren. Das Spotlight auf diese Weise auf die Scheinwerfer selbst zu lenken, hat vielleicht die eine oder andere Brechung erzeugt, die einen veränderten Blick sowohl auf Politiken der Sichtbarkeit als auch der Unsichtbarkeit zulässt.

Die Politik der Sichtbarkeit als emanzipatorische Strategie erweist sich im Hinblick auf Wohnungslosigkeit allein aufgrund der fehlenden materiellen Voraussetzungen für eine Unterscheidung privater und öffentlicher Räume schnell als fragwürdig. Zudem ist das Regieren der Wohnungslosigkeit ohnehin erstaunlich saturiert vom Ehrgeiz der Sichtbarmachung. Muss hier tatsächlich noch mehr Sichtbarkeit – welcher Art auch immer – produziert werden?

Auf der Flucht sein, Umherschweifen, Unwahrnehmbar-Werden – das sind die derzeit aufgerufenen Figuren einer radikalen Kritik herkömmlicher Sichtbarkeitspolitik. Aus ihrer Sicht ist die Polizei vor allem ein Erkennungsdienst, staatliche Wohlfahrts- und Sicherheitsmaßnahmen sind ein Einfangen flüchtiger Bewegungen und Ströme. Die Artikulation einer emphatischen Freiheitserfahrung wird gegen den Humanismus und Paternalismus der Sichtbarkeitspolitik, gegen eine Überschätzung des Wertes sozialer Integration in Stellung gebracht. Nicht erreichbar, nicht adressierbar sein, niemandem in die Augen schauen müssen – jede Schulschwänzerin, jeder Neuankömmling in einer fremden Stadt kennt das Erlebnis der Freiheit der Unsichtbaren. Wohnungslosigkeit zeigt allerdings nicht zuletzt, dass auch das Unsichtbar-Werden einigermaßen voraussetzungsvoll ist, soziale und räumliche Infrastrukturen benötigt, die es ermöglichen und erträglich gestalten.

Man muss nicht alle Annahmen einer radikalen Kritik der Sichtbarkeitspolitik teilen, aber die relative Autonomie der Wohnungslosigkeit ernst zu nehmen (und das hieße auch das Recht auf Verweigerung, Verschwinden, Flucht, Unsichtbarkeit etc. anzuerkennen) wäre sicher die Voraussetzung jedweder emanzipatorischen Repräsentation von Wohnungslosigkeit.

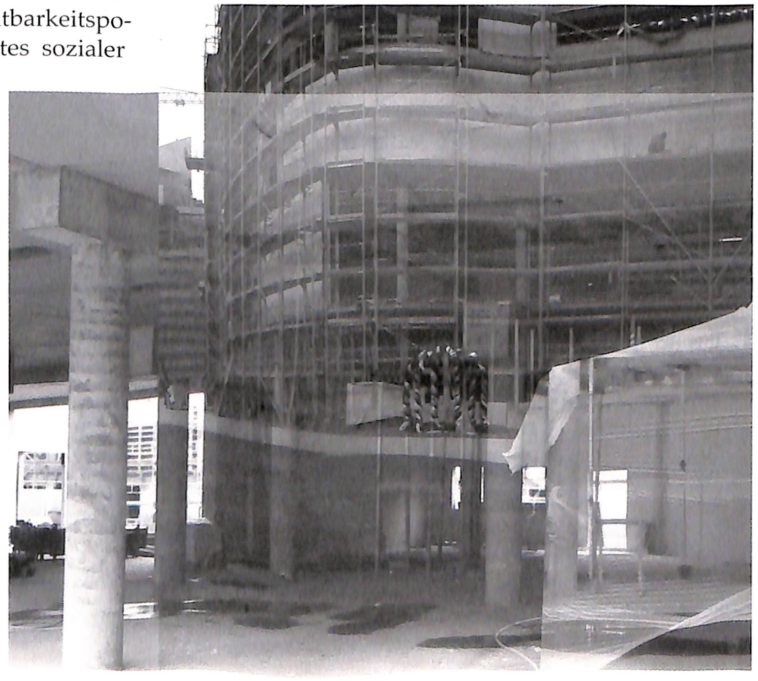
Nadine Marquardt

***.notes**

#1 Das psychiatrische Wissen über zwanghaftes Weglaufen ist Teil des gerichtsmedizinischen Komplexes, dessen Entstehung Foucault in »Die Anormalen« (2003) nachgezeichnet hat. Das Verhältnis von Befund und Bestrafung, das in diesem Komplex zur Verhandlung steht, war im Hinblick auf die *Fugue* wechselhaft. Nicht wenige Nervenärzte verfolgten die Erforschung von Psychopathologien zunächst auch aus dem Bestreben heraus, ihre Patienten vor Bestrafung zu schützen (vgl. Hacking 1998).

#2 Versuche einer konsequent sozialpolitischen Problematisierung von Wohnungslosigkeit tauchten damit erst zu genau dem Zeitpunkt auf, an dem moderne Sozialstaatlichkeit in eine unübersehbare Krise geriet. Die »neue Armut« in den westdeutschen Städten der 1980er Jahre diente den Verfechter_innen des Armutsansatzes als Beleg dafür, dass es sich bei Wohnungslosigkeit wohl kaum um die Folge lediglich persönlichkeitsbezogener Defizite handeln konnte. Gleichzeitig kam der »Beweis« zu spät, um sich noch in wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen wie etwa den sozialen Wohnungsbau einschreiben zu können, der seit den 1980er Jahren zusehends zurückgefahren wurde.

#3 Der Blick ins Gesicht diente der Psychiatrie zur Diagnose psychischer Störungen wie Hysterie und Epilepsie (vgl. Didi-Huberman 1997). Die entsprechenden Fotografien wurden in der Psychiatrie nicht zuletzt durch den Blick ins Gehirn und Techniken zur Sichtbarmachung dortiger Vorgänge obsolet. Auch an »wohnungslosen Gehirnen« ist die Neurowissenschaft interessiert. Untersuchungen der Gehirne verstorbener Wohnungsloser zur Erkundung des *pathologisch-anatomischen Beitrags zum Problem »Nichtseßhaftigkeit«* wurden in der BRD in den 1970er und 1980er Jahren durchgeführt (vgl. Rohrmann 1987), 2010 knüpfte die Tagung »Wohnungslosigkeit und das menschliche Gehirn« an diese Studien an. Zusammenhänge zwischen Gehirnschäden und Wohnungslosigkeit versucht die Forschung immer wieder mithilfe bildgebender Verfahren nachzuweisen (z. B. Hwang et al. 2009, Traumatic Brain Injury in the Homeless Population).



*.lit

Deleuze, Gilles (1979): Der Aufstieg des Sozialen. In: Donzelot, Jacques, Die Ordnung der Familie. Frankfurt: Suhrkamp, S. 246-252.

Didi-Huberman, Georges (1997): Die Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot. München: Fink.

Foucault, Michel (1994): Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, Hubert L. und Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz Athenäum, S. 243-261.

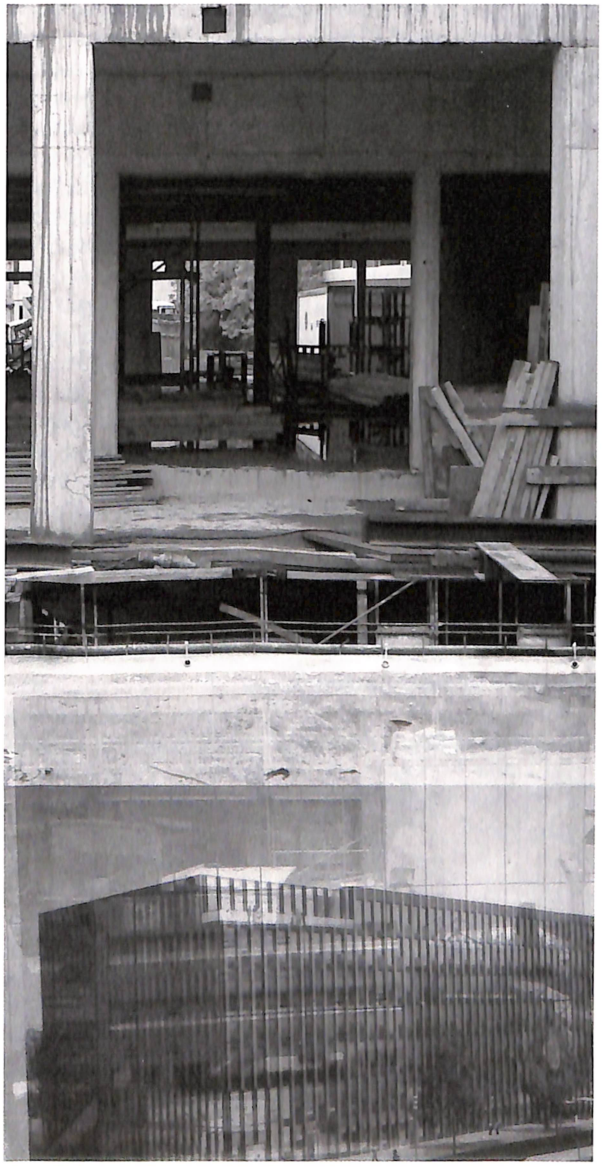
Foucault, Michel (2003): Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974 - 1975. Frankfurt: Suhrkamp.

Hacking, Ian (1998): Mad Travelers. Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses. Harvard: Harvard University Press.

Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. MEW, Bd. 8, S. 111-207.

Rohrmann, Eckhard (1987): Ohne Arbeit, ohne Wohnung. Heidelberg: Edition Schindele.

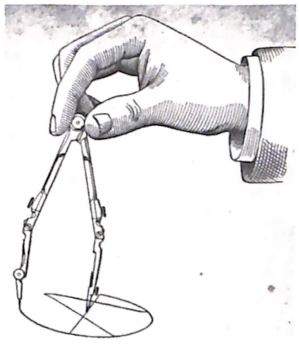
Sontag, Susan (2005): Das Leiden anderer betrachten. Frankfurt: Fischer.



graswurzel revolution

www.graswurzel.net

Monatszeitung für eine gewaltfreie, herrschaftslose Gesellschaft



Anarchie

ist Ordnung, nicht Chaos

„Die GWR wird auch von 40 Jahren Idealismus getragen, der über Generationen reicht. Der Luxus, sich eine gewisse Sturheit in der politischen Haltung leisten zu können, macht gleichzeitig auch ihre Stärke aus. Auf die nächsten 40 Jahre."
(Neues Deutschland, 08./09.09.2012)

Probeheft kostenlos.
Abo: 30 Euro
(10 Ausgaben)

GWR-Vertrieb, Birkenhecker Str. 11, D-53947 Nettersheim. Tel.: 02440/959-250, Fax: -351, abo@graswurzel.net

GWR Nr. 374, Dez.: Ein europäischer Generalstreik? Bewegungsberichte aus Griechenland, Portugal, Indien, Deutschland; S 21 – ein Lehrstück; Ist Politische Mediation bewegungsfeindlich?; Hambacher Forst; Anti-Atom; Antimilitarismus; Anarchismus, u.v.m.

Rundgänge im Diskursschrott

Bei unseren Gesprächen zum Thema der Unsichtbarkeit in all seinen Uneindeutigkeiten und Vielfältigkeiten ist uns die Idee gekommen, dass in Frankfurt mittlerweile viele Gruppen existieren, die sich damit beschäftigen, etwas sichtbar zu machen – entweder an einzelnen Objekten oder im Stadtbild. Unser Eindruck ist dabei, dass diese Projekte mehr werden und zunehmenden Zuspruch finden, und dass das Anliegen dieser Rundgänge oder Spaziergänge in Bezug auf unser Heftthema auf drei Ebenen spannend zu sein scheint:

Zunächst waren es die Typen von Unsichtbarkeit, auf die wir bei den Arbeiten der Gruppen gestoßen sind. Auf welche Formen der Unsichtbarkeit reagieren sie? Auf Orte, Zeiten, Sachen, die verschwunden sind? Oder auf Plätze, Momente, Dinge, die im Alltag verschwinden, übersehen werden oder nicht gesehen werden können? Zum Zweiten haben wir uns gefragt, was die Strategien bei den Rundgängen sind – also, wie auf die verschiedenen Typen von Unsichtbarkeit reagiert wird. Und schließlich haben wir diskutiert, was denn überhaupt die Ziele der Rundgänge sein könnten. Dabei kamen uns folgende Fragen in den Sinn: Ist es das Anliegen der Gruppen, etwas sichtbar zu machen? Was soll über diese Sichtbarkeit erreicht werden? Welche Grenzen oder Probleme ergeben sich bei diesen Versuchen und was würde gegen kontinuierlichere Formen der Sichtbarmachung (Denkmäler, Plaketten, usw.) sprechen?

Formen der Unsichtbarkeit bzw. Sichtbarmachung

Diskus. Was war eure Ausgangssituation? Habt ihr überhaupt etwas als unsichtbar wahrgenommen, auf das ihr mit euren Rundgängen dann reagiert habt?

Johnny. Um den Begriff der Sichtbarkeit diskutierbar zu machen, muss man meines Erachtens zunächst die verschiedenen Formen der Unsichtbarkeit trennen. Ich finde, es gibt da große Unterschiede: Im Klapperfeld ist der Zugang verwehrt, aber wenn du da rein gehst, dann siehst du die ganzen Graffiti; wo sich ganz viel Geschichte eingeschrieben hat, die man nur zugänglich machen muss. Es gibt andere Sachen, die sind eher historische Ereignisse, die passiert sind, oder Ge-

bäude, die verschwunden sind. Die sind banalerweise unsichtbar, weil sie nicht mehr da sind, also muss man irgendwie über sie sprechen, über sie erzählen. Es gibt nochmal andere Formen von Unsichtbarkeit, die insofern offen-sichtlich und offen zu erkennen sind, für die es aber keine Sensibilität gibt. Ich denke da zum Beispiel an den »Ivory Club«, auf den ja frankfurt postkolonial hinweist. Eigentlich ist es ja offensichtlich, dass dieser Laden eine totale Katastrophe ist – so ein Kolonial-Style-Restaurant im Westend, das keine Wünsche offen lässt, was man mit einer kolonialen Phantasie verbinden könnte. Das ist zwar offensichtlich, aber es gibt keine Sensibilität oder keinen Raum, in dem man sich über die Erfahrungen damit austauschen kann. Ich würde sagen, so was gibt es auch am IG Farben Haus. Da gibt es zum einen diese ganze Geschichte, die sich auch noch zum Teil an einem anderen Ort zugetragen hat, die man dazu erzählen muss. Aber zum anderen gibt es ja auch die Sachen, die eigentlich offen zu Tage liegen, für die es aber keine Öffentlichkeiten gibt, in denen darüber gesprochen wird; wo man also an die Sichtbarkeit eine Form der Sprechbarkeit anhängen muss. Es gibt noch eine vierte Art und die wird am Norbert Wollheim Memorial ganz gut deutlich: Es gibt eine Form von Dingen, die irgendwie sichtbar sind, die aber eine gewisse Geschichte, einen bestimmten Diskurs oder bestimmte Ereignisse, die dahinter liegen, verdecken. Das Norbert Wollheim Memorial wäre dafür der paradigmatische Fall. Es wurde als deutliches Zeichen der Universität, sich mit allem ganz ordentlich zu beschäftigen, da hin gesetzt, aber dahinter verschwindet die ganze mühselige Geschichte, die dahin geführt hat. Es gibt also eine Form von Sichtbarkeit, die sich als ganz selbstverständlich gibt, aber ihre problematische Genese verdeckt, die man aber natürlich wieder aufdecken müsste.

Patrick. Wenn ich das noch kurz ergänzen darf: Unsere Situation war ja, dass wir zu einem Zeitpunkt die Arbeit der Initiative wieder aufgenommen haben, als es das Norbert Wollheim Memorial schon gab. Wir haben damals dann damit begonnen, uns mit etwas zu beschäftigen, was überhaupt nicht mehr sichtbar ist, nämlich der eigenen Verstrickung der Universität im Nationalsozialismus. Das ist tatsächlich an diesem Campus gar nicht präsent und komplett zum Verschwinden gebracht worden – kurioserweise auch durch die Thematisierung, den Versuch des Sichtbarmachens der IG Farben und des Verhaltens der Universität dazu. Dadurch ist unsichtbar geworden, dass die Universität selbst eine Geschichte hat.

Buddeln im Diskursschrott

Susanne. Ich finde das ganz spannend, weil es bei unserem Stadtrundgang, frankfurt postkolonial, ja gar nicht um eine Unsichtbarkeit von Dingen geht, sondern genau um die Sichtbarkeit von Dingen, bei denen aber eine Dethematisierung stattfindet. Zum Beispiel der »Ivory Club«, der sich einfach ins Stadtbild eingliedern kann und zu dem es kein kritisches Bewusstsein gibt. Das ist krasse Kolonialnostalgie, mit der sich eine

Faites votre jeu! / Klapperfeld

Seit April 2009 nutzt die Initiative Faites votre jeu! das Klapperfeld als selbstverwaltetes Zentrum, in dem unterschiedlichste Projekte und Veranstaltungen stattfinden. Zentral für die Arbeit ist die Auseinandersetzung mit der Geschichte des Ortes. Das ehemalige Polizeigefängnis wurde seit der Fertigstellung 1886 bis 2003 durchgehend als solches genutzt, 1933-45 auch von der Gestapo. Zuletzt diente es als Gewahrsam und auch als Abschiebegefängnis.

http://faitesvotrejeu.blogsport.de/
http://www.klapperfeld.de/

frankfurt postkolonial

Die Gruppe frankfurt postkolonial thematisiert historische und gegenwärtige Bezüge zum Kolonialen in Frankfurt am Main. Unter anderem bietet sie einen Rundgang an, der an Orte führt, an denen verschiedene Formen solcher Bezüge beispielhaft aufscheinen. Die Orte sollen Ausgangspunkte sein, um Fragen danach aufzuwerfen, inwieweit auch die deutsche Gesellschaft noch immer kolonial geprägt ist, und um Kritik und Intervention gegenüber solchen Kontinuitäten anzuregen.

http://frankfurt.postkolonial.net/

Initiative Studierender am IG Farben Campus

Die Initiative ist ein loser, institutionell nicht näher gebundener Zusammenschluss und Diskussionszusammenhang Studierender der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Sie versteht sich als Versuch, den – expliziten und impliziten – erinnerungspolitischen Diskurs der Universität zu kritisieren und die bewusste Auseinandersetzung mit der Geschichte des Nationalsozialismus und der Shoah nicht nur im Rahmen einer Gedenkkultur zu führen, sondern auch auf die Institution Universität als Ganzes zu beziehen. Im Rahmen dieser Arbeit bietet die Initiative neben anderen Veranstaltungen auch regelmäßig Rundgänge an.

http://initiativestudierenderamigfarbencampus.wordpress.com/

plan_b / 1968 in Frankfurt

Der Stadtrundgang »Studierendenbewegung und Kritische Theorie 1968 in Frankfurt« soll anhand zentraler Orte einen Eindruck über die Atmosphäre und den Verlauf der über die Universität hinausgehenden Proteste vermitteln. Von der Rückkehr des Instituts für Sozialforschung, der Auseinandersetzung mit Vietnam und dem Nationalsozialismus, der Thematisierung des Feminismus bis hin zur Zersplitterung in K-Gruppen und Spontis, Betriebs- und Häuserkampf sowie der internationalen Vernetzung wird versucht, die Geschichte der »68er« spazierend zu erkunden.

ak neues ffm / Ernst May und das »Neue Frankfurt«

Das »Neue Frankfurt« war der Versuch, mit einem sozialdemokratischen Wohnungsbau- und Stadtentwicklungsprogramm eine soziale Utopie zu verwirklichen. Getragen wurde er von europäischen Intellektuellen aus Architektur, Design und Stadtplanung, die durch technologische Angleichung der Reproduktions- an die Produktionssphäre und damit verbundene veränderte Alltagspraxen einen »Neuen Menschen« hervorbringen wollten. Der Rundgang versucht, die Grenzen dieses Entwurfs, aber auch seine Radikalität, die im Bruch mit der Tradition besteht, deutlich zu machen.

Upper Class auch noch wohlfühlt. Das ist bei ganz vielen Sachen so, z. B. beim Kindermuseum mit ihrem unkommentierten Kolonialwarenladen. Oder dass es diesen Karnevalsverein »Kameruner 1922 e.V.« gibt; also die sind jetzt in dem Sinne nicht im Stadtbild präsent, aber sie können ihre Sitzungen abhalten, sich so nennen, *Black Facing-Performances* machen und niemand regt sich darüber auf.

Johnny. Ich könnte mir vorstellen, dass es bei uns allen ähnlich ist, dass wir uns erst einmal mit einer ganzen Menge Diskursschrott auseinandersetzen müssen, also dass die Themen, zu denen wir arbeiten, mit so unheimlich viel Bullshitdiskurs zugemüllt sind. Bei uns wäre das jetzt dieser ganze Diskurs über Exzellenz, den schönsten Campus Deutschlands, den Palast des Geistes oder sonst was. Bei Charly wäre es vielleicht das Ernst May-Jahr 2011. Man feiert die funktionale Architektur und gleichzeitig kümmert sich niemand um sie. Eine Diskussion, die in Frankfurt seit Jahrzehnten geführt wurde, findet so ein sang- und klangloses Ende mit dem Sieg der Reaktionären. Genau diese Sachen sind die, die sichtbar sind. Die Schutthalden des Historischen Museums und die Schutthalden des Technischen Rathauses sieht ja jeder. Das Klapperfeld ist mitten in der Innenstadt und hat eine krasse Geschichte. Ich finde es völlig grotesk, dass so ganz banale Sachen nicht registriert werden. Sachen also, die der sinnlichen Wahrnehmung, auch der Sichtbarkeit, erst mal unmittelbar zugänglich sind, aber die von einer ganzen Menge Diskursschrott so zugedeckt werden.

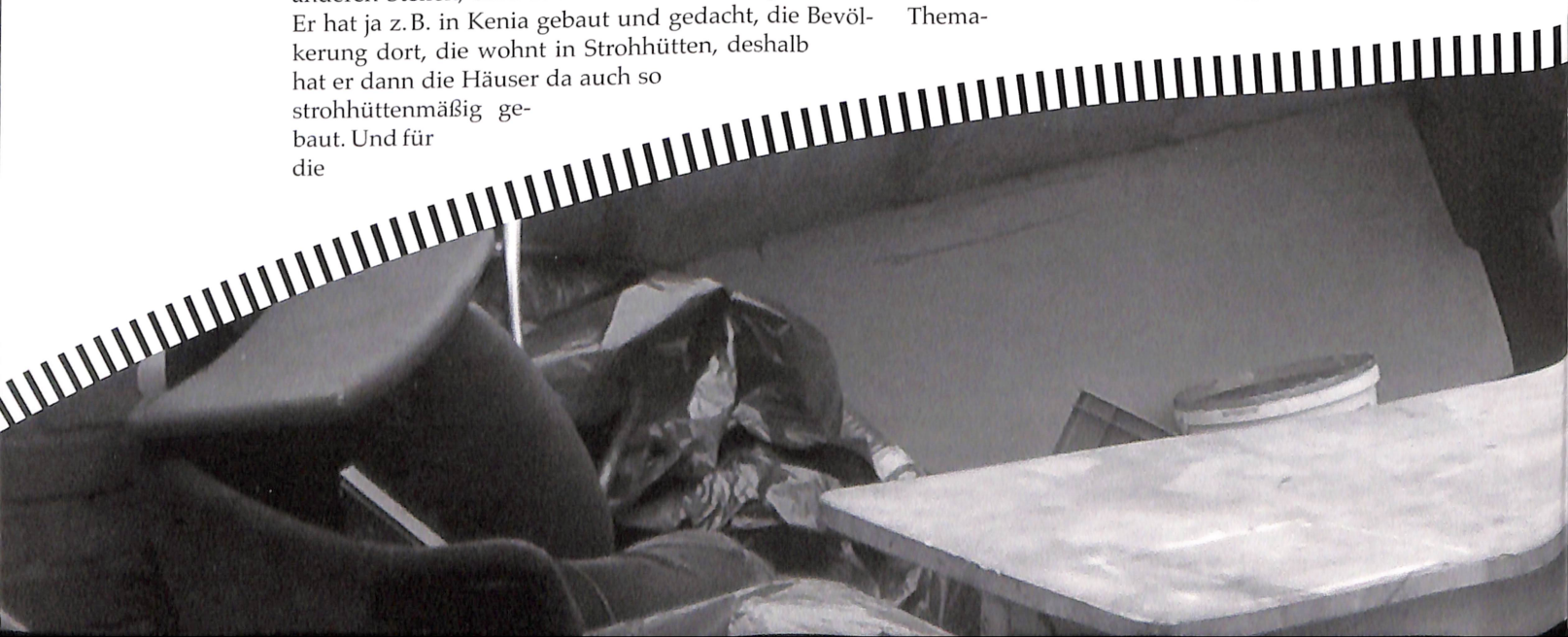
Charly. Und was sie heute aus dem Neuen Frankfurt machen, sie blenden die ganzen Intentionen aus – die meines Erachtens auch gescheitert sind, und das Werk selbst finde ich auch nicht besonders gelungen. Aber ich glaube, das, was man thematisieren kann, sind die Absichten; das, was sich damit erträumt wurde. Und wenn heute darauf Bezug genommen wird, dann ist das einfach nur noch neutral gebauter Raum, der schön oder populär oder sonst was ist. In der ganzen May-Ausstellung[1] gab es überhaupt keine sozialen oder politischen Inhalte, die durch das Neue Frankfurt thematisiert wurden. Und die späteren rassistischen Entwürfe, die der May in Afrika gemacht hat und an anderen Stellen, sind auch unkommentiert geblieben. Er hat ja z. B. in Kenia gebaut und gedacht, die Bevölkerung dort, die wohnt in Strohhütten, deshalb hat er dann die Häuser da auch so strohhüttenmäßig gebaut. Und für die Weißen hat er aber Flachdächer gebaut. Das war zwar in der Ausstellung abgebildet, aber es war nicht als rassistisch oder politisch kommentiert. Es war einfach nur beschreibend dargestellt.

Sichtbarmachung der gesellschaftlichen Verhältnisse

Diskus. Es gibt ja einige Beispiele, die zunächst ganz klar verortbar sind, zum Beispiel der Knast. Dann wiederum gibt es aber die Geschichten, die an dem Ort erst mal nur schwer zu erfahren sind: Es ist etwas an diesem Ort anzutreffen, aber eben nicht zwangsläufig die gesellschaftlichen Verhältnisse, die ihn ermöglichen. Der Knast ist vielleicht eine Materialisierung, aber wo sind die gesellschaftlichen Verhältnisse, die dazu führen, dass das Klapperfeld gebaut wurde, es ein Gestapo Gefängnis war oder bis 2003 als Abschiebeknast genutzt wurde? Ähnlich verhält es sich vielleicht auch mit den Völkerschauen, die es in Frankfurt zwar so nicht mehr gibt, aber in Zoos oder Aufführungen ein gewisses Fortbestehen haben. Mich würde dabei interessieren, wie man in einem Rundgang so etwas aufzeigen und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zurück spiegeln kann.

Stefan. Einer unserer Punkte ist, die sozialen Verhältnisse und die asymmetrischen Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft, die sich beispielsweise im »Ivory Club« materialisieren, sichtbar zu machen: dass der »Ivory Club« die Möglichkeit hat, seinen Laden dort zu haben, und dass es Leute gibt, die dort essen gehen und im öffentlichen Raum ihre Elfenbeinstoßzähne mit Fackeln daneben aufstellen können. Wenn man aber diese Orte oder Dinge ins Zentrum der Kritik stellt, stellt sich die Frage, wie zum Beispiel bei euch an der Uni, ob nicht ein Großteil der Kritik am Gegenstand vorbei läuft. Wenn lediglich der »Ivory Club« Gegenstand der Kritik wäre und wir uns daran abarbeiten würden, dann würde eine gesellschaftliche Ebene der Kritik verloren gehen, nämlich, dass man sich überlegt: warum ist das möglich und was drückt das eigentlich aus?

Katha. Wobei es schon insofern immer um eine Form von Sichtbarkeit oder um eine Thema-



tisierung von der Geschichte geht. Einerseits spricht das Klapperfeld eine relativ starke Sprache, also allein wenn man drinsteht, merkt man, dass man in einem Knast steht, aber gleichzeitig heißt das nicht, dass das unbedingt auch eine historische Auseinandersetzung mit dem, was real passiert ist, bewirken würde. Und uns ist es dann schon wichtig zu sagen: Das ist ein Ort, an dem sind reale Verbrechen passiert, an dem sind bis vor kurzem Verbrechen passiert. Trotzdem bricht die Dauerausstellung im Klapperfeld mit bestimmten Formen von Musealisierung dadurch, dass es ein Raum ist, der auch komplett anders genutzt wird. Und das merkt man auch bei Führungen. Gerade mit Schülerinnen und Schülern ist es wichtig, dass es nicht eine vorgeschriebene Form der Auseinandersetzung gibt, denn man ist es nicht gewohnt, dass im Museum eine Flasche Bier rumsteht, man ist auch nicht gewohnt, dass man da rauchen darf. Dann ist auch die Geschichte, wie man selbst an den Ort gekommen ist, wieder mit drin und was man da eigentlich macht.

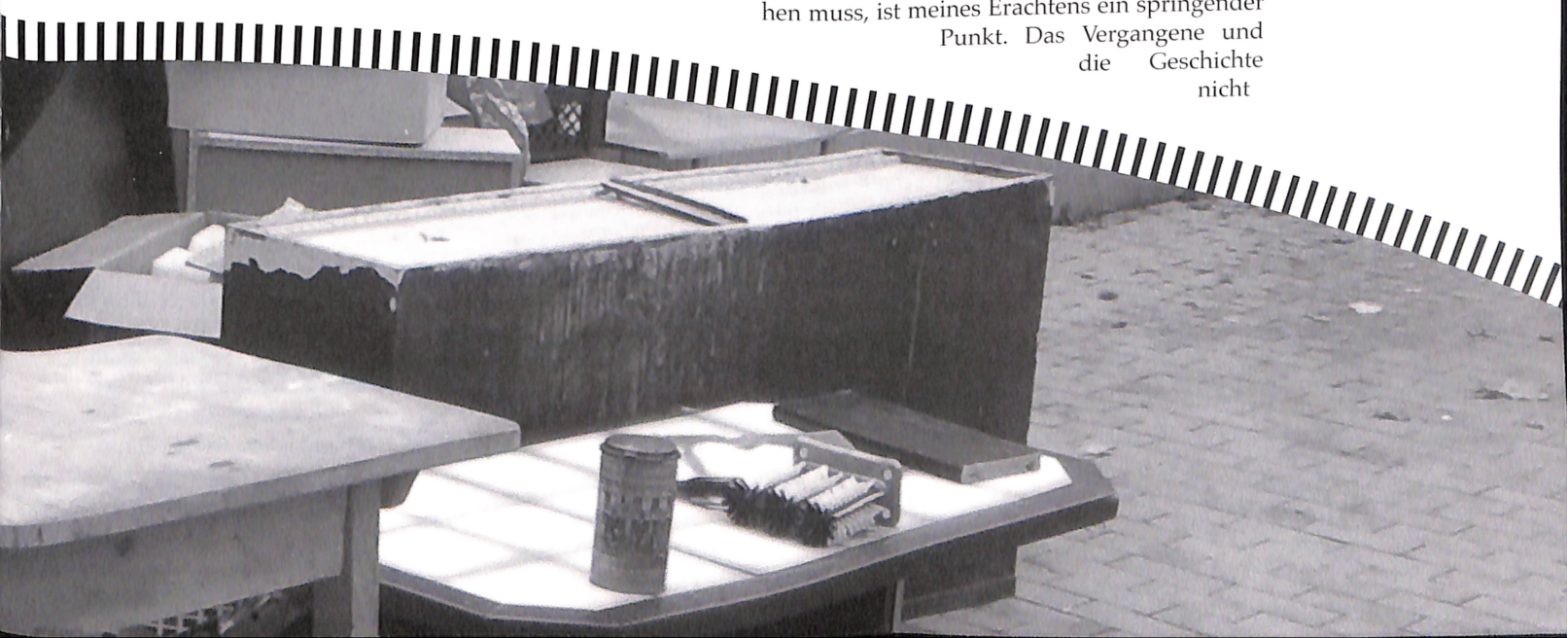
Johnny. Als wir beschlossen haben, die Uni-Geschichte in den Fokus zu stellen, haben wir den Vorschlag diskutiert, die Bockenheimer Ausstellung zur Uni-Geschichte zum IG Farben Campus zu transportieren und zu fordern, dass sie aktualisiert wird. Dann ist natürlich das Problem, dass die Uni-Geschichte abgefertigt wird. Dann wird gesagt: »Ok, damit haben wir uns auch beschäftigt. Hier, da steht sie, die Ausstellung, alles klar.« Aber strukturell ändert sich daran nichts, dass es auf einer institutionellen Ebene eine Reflexion auf die eigene Geschichte und in dem Falle auf die eigene Verquickung der Universität mit dem Nationalsozialismus gibt und die sich nicht einfach so an diesem Ort als Palast des Geistes – wie Herr Steinberg das genannt hat – präsentieren kann. Da stellt man sich hin und fordert diese Ausstellung und dann hat man das Problem, man bekommt dann diese Ausstellung da hingesetzt, und das, was wir eigentlich wollen, die Reflexion auf die Geschichte der Aufklärung oder die Geschichte von Wissenschaft und deren barbarisches Potential, bleibt dann natürlich aus. Und dann endet man gleich wieder in dieser Sackgasse. Und das wäre so ähnlich, wie das, was Stefan gesagt hat: Was hat man denn damit gewonnen, wenn der »Ivory Club« jetzt zu ist oder wenn da jetzt die Elfenbeinfackeln fehlen, aber die Reflexionslosigkeit, das Problem, das sich darin ausdrückt, bestehen bleibt?

Patrick. Ich glaube, dass es in der Praxis bei uns allen ein Bewusstsein dafür gibt, dass es sich eben nicht im reinen Sichtbarmachen erschöpfen kann. Das wäre ja genau eine Form der symbolischen Politik: Also nur etwas sichtbar machen und die gesellschaftlichen Veränderungen kommen von alleine. Und vielleicht ist noch ein Problem der Sichtbarkeit, dass sie gewisse Grenzen hat. Am Beispiel des IG Farben Hauses lässt sich sagen, dass allein schon das Verbrechen, das mit diesem Ort verknüpft ist, die Shoa, auch ein Sichtbarkeitsproblem hat. Ein Problem der Darstellung – nicht unbedingt der Abläufe, sondern vor allem des Grauens und des Leidens, was den Menschen in Auschwitz, Treblinka, Sobibor und anderen Vernichtungslagern widerfahren ist. Oder auf den Todesmärschen oder noch am Anfang, alleine schon bei den Deportationen. Da sind wir dann an einem ganz grundlegenden Problem von dem Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, das sich stark zuspitzt bei den eben genannten Verbrechen. Dass es eben nie eine lückenlose Deckung geben kann, von dem was passiert ist, also der Sache und dem, wie man darüber spricht, oder auch etwas zeigt, also sichtbar macht. Da wird immer ein nicht darstellbarer Rest bleiben, der jedoch nur unsichtbar bleibt, wenn man diese Problematik aus der Reflexion streicht.

Gewordensein

Diskus. Bei euch allen ist doch gerade der Moment entscheidend, über eine geschichtliche Perspektive das Politische im Gewordensein zu sehen. Gleichzeitig habt ihr alle in einer gewissen Varianz betont, die Relevanz für die Gegenwart zu benennen, um es damit dem Moment der Musealisierung zu entziehen. Also es geht nicht nur darum, eine richtige Lesbarkeit zu entwickeln oder eine Ideologiekritik zu formulieren, sondern tatsächlich um das Aufzeigen von sozialen Beziehungen, die sich eben nicht in ein Denkmal gießen oder einen Schaukasten stecken lassen.

Johnny. Dein Punkt, dass die Sichtbarmachung des Politischen in der Ausstellung des Gewordenseins bestehen muss, ist meines Erachtens ein springender Punkt. Das Vergangene und die Geschichte nicht



als
das Zu-
rückliegende zur
Sprache zu bringen, son-
dern aufzuzeigen, dass das, was
darin steckt, hochaktuell ist und dadurch
Spuren hinterlässt und sichtbar ist.

Charly. Irgendjemand hat mal gesagt (ich weiß nicht mehr, wer das war und wie der Spruch genau geht): Geschichtsschreibung ist immer eine Art und Weise, in der Gegenwart sich selbst auf den Punkt zu bringen. Die Auseinandersetzungen mit Geschichte sind quasi immer Auseinandersetzungen mit der Gegenwart, die halt verschoben wird. Die Art und Weise, wie Geschichte reflektiert wird, ist ständig umkämpft. Das, was Johnny als Diskursschrott bezeichnet, ist ja auch das Feld der Auseinandersetzung. Etwas weniger Schrott machen oder was dagegen setzen, das war explizit bei der Auseinandersetzung mit '68 und der Studibewegung unser Ziel. Man kann viel kritisieren an den 68ern und was damals gelaufen ist, aber so wie das verhandelt und 2008 abgedisst wurde, so kann man das auch nicht stehen lassen, und unser Stadtrundgang ist deshalb auch ein Versuch, etwas dagegen zu setzen. Es geht also darum, Geschichte selbst zu lesen und immer dagegen zu lesen, gegen das, was sonst gesagt wird.

Susanne. Bei uns war es so, dass wir bei einem Großteil unserer Stationen von einem Gegenwartsbezug ausgegangen sind. Von dort aus schauen wir dann, wo die Kontinuitäten sind, und gleichzeitig wollen wir zeigen, dass es sich nicht um eine bruchlose Geschichte handelt und dass nicht alles so ist, wie es z. B. um 1900 war. Es geht uns auch darum zu historisieren und die Themen in den jeweiligen Kontexten zu betrachten. Bei den Völkerschauen war es so, dass wir eher aus der Geschichte heraus geschaut und dann aktuelle Bezüge hergestellt haben: auf heutigen Messen gibt es manchmal ein afrikanisches Dorf, wo Leute dann Tänze aufführen, afrikanisches Essen kochen und sich die »Whiteys« Rastazöpfe flechten lassen können. Uns geht es darum, diesen Gegenwartsbezug herzustellen, die heutige Gesellschaft zu betrachten und herauszuarbeiten: Was gibt es an kolonialen Kontinuitäten und an rassistischen Strukturen?

Musealisierung versus Interaktion & Aneignung

Charly. Ich finde diese Rundgänge auch deshalb gut, weil, wenn Freunde aus anderen Städten nach Frankfurt kommen, geben die Rundgänge einem die Möglichkeit, miteinander ins Gespräch zu kommen oder Diskussionen anzufangen. Ich finde es immer gut, wenn ich in eine andere Stadt gehe und wenn Leute, mit denen ich politisch gleiche Interessen oder ähnliche theoretische Ansichten teile, mich durch die Stadt führen oder auf bestimmte Auseinandersetzungen aufmerksam machen. Du gehst auch immer spazieren zwischendurch und dabei kannst du ganz unbeschwert Kommentare oder dumme Fragen stellen. Ich würde es auch immer als ein Stück Aneignung von Orten verstehen, in denen wir uns bewegen. Also, ich finde, sich einfach nur mit dieser Geschichte auseinanderzusetzen und damit auch ein Stück Selbstaufklärung zu betreiben und die dann auch in einer ziemlich netten Form weiterzugeben, das sind ja auch Interventionen.

Susanne. Das hieße, du würdest im Stadtrundgang selbst eine Aneignung des öffentlichen Raums sehen?

Charly. Nee, erst einmal eine Selbstaneignung. Durch die Auseinandersetzung mit dem Thema ist der Rundgang halt so eine ganz kleine Aneignung.

Susanne. Was ich an einer temporären Sichtbarmachung oder Auseinandersetzung auch gut finde ist, dass man so was Prozesshaftes darin aufgreifen kann. Wenn sich Diskussionen zu bestimmten Themen oder Aspekten verändern, können diese auch gleichzeitig beim Rundgang thematisiert werden. Wenn ich mich aber für eine Form von permanenter Sichtbarmachung entscheide, habe ich letztlich keinen Einfluss darauf und weiß auch gar nicht, was sie bringt. Über die Interaktion beim Rundgang ist es viel besser möglich, die Reaktion der Mitgehenden direkt mitzubekommen: Sind die irritiert, sind die d'accord oder was auch immer?

Diskus. Ich habe den Eindruck bekommen, dass ihr – gerade in Abgrenzung zu den Plaketten und Denkmälern – den Standpunkt vertretet, dass die Kategorie der Sichtbarkeit oder der Sichtbarmachung genau die falsche ist, um die Dinge zu beschreiben, die ihr tut. Weil ihr euch abgrenzt von den Denkmälern, da diese nur sichtbar machen können oder nur eine Art der repräs-

trotzdem
thematisieren.

sentativen Sichtbarkeit hervorrufen, während das, was ihr macht, noch ganz andere Dimensionen ermöglicht. Ihr habt z. B. davon gesprochen, dass man sich nicht so sehr auf die Objekte selbst fokussieren sollte, sondern eher die Verhältnisse thematisieren soll. Es geht also gar nicht so sehr darum, ein bestimmtes Objekt ins Sichtfeld zu holen, sondern über bestimmte Dinge zu sprechen, über die man sonst nicht sprechen würde. Ihr habt von Aneignung gesprochen gerade im Gegensatz zu einem reinen Angucken, von Prozesshaftigkeit im Gegensatz zu einer permanenten institutionalisierten Sichtbarkeit. Ist das eine Kritik uns gegenüber, dass ihr sagt, eigentlich ist das Sprechen über Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in diesem Zusammenhang genau das Falsche und eigentlich ist das Tolle an euren Initiativen, dass ihr nämlich genau was anderes macht als immer nur Dinge sichtbar zu machen?

Stefan. Uns geht es schon um Sichtbarkeit, aber nicht um eine Musealisierung. Vielmehr geht es uns darum, Verhältnisse sichtbar zu machen und dann in sie zu intervenieren. Die Frage, über die wir im Vorfeld diskutiert haben, »Was ist eigentlich das Ziel eures Stadtrundgangs?«, würden wir vielleicht damit beantworten, dass man mit so einer Sichtbarkeit und Thematisierung vielleicht eine Veränderung schaffen kann – mit Hilfe einer bestimmten Sichtbarkeit.

Katha. An einem Punkt geht es bei uns auch stark um Sichtbarmachung – um die Sichtbarmachung von was Vergangenem. Im Klapperfeld wurden Menschen weggesperrt, die wurden auf eine gewisse Art unsichtbar gemacht, zumal das für viele der Weg in die Vernichtungslager war. Insofern geht es natürlich mit der Begehbarmachung dieses Raums unter anderen Voraussetzungen schon immer um eine Sichtbarkeit dessen, was versucht wurde unsichtbar zu machen.

Diskus. Vielleicht ist es die bessere politische Strategie, die Räume für emanzipative Politik zu nutzen, für tolle Projekte, die politische Alternativen aufzeigen. Möglicherweise zeigt aber auch das Klapperfeld gerade die Grenze davon auf und zeigt, dass es nicht ausreicht, den Ort einfach anders zu nutzen, sondern wir müssen auch die Geschichte, die da irgendwie noch drin ist,

Charly. Wenn ich dich richtig verstanden habe, dann hast du zwei Sachen aufgemacht. Einerseits diesen Aspekt der Erinnerung und Musealisierung. Andererseits die Frage, dass man einen Raum einfach anders besetzt und die Geschichte damit aufhebt, die in ihm steckt. Letzteres halte ich für eine ziemliche Illusion, weil ich finde, diese Auseinandersetzung mit bestimmten Orten und die Sichtbarmachung von Geschichte, die verweist immer darauf, dass die Orte eben nicht neutral sind und nicht einfach nur ein Steinbau sind, sondern dass da soziale Praxen mit einer bestimmten Geschichte drinstecken. Und der Versuch, die einfach auszublenden, bedeutet letztlich immer die Affirmation des Bestehenden.

Johnny. Klar, es geht nicht nur um eine Musealisierung, sondern es geht darum, dass man darauf pocht, dass prinzipiell auch eine Universität denkbar ist, die um ihr barbarisches Potenzial weiß und die damit auf eine bestimmte Art und Weise umgehen kann. Aber dafür muss sie die historische Auseinandersetzung eingehen. Und nur in einer anderen Nutzung geht es halt nicht auf, aber andererseits kann man das nicht entkoppeln. Dann kommt das IG Farben Haus raus, wo auf der einen Seite die Musealisierung im Norbert-Wollheim-Memorial und auf der anderen Seite der fröhliche Palast des Geistes existiert, in dem weiter aufgeklärt werden darf, als hätte es einen an der Universität Frankfurt promovierten Dr. Mengele nie gegeben.

Charly. Und wenn dann noch so eine beschissene Ausstellung oder noch eine Plakette oder noch eine Tafel bei raus kommt, das kann man, muss man aber nicht als Erfolg betrachten, weil das eine Art von Auseinandersetzung ist. Deshalb hört man auch nicht auf, Rundgänge zu machen.

*.notes

#1 Die Rede ist von der Ausstellung »Ernst May. Neue Städte auf drei Kontinenten«, die 2011 im Deutschen Architektur-Museum zu sehen war.

Die Arbeit der Form/losigkeit

Ein ästhetischer Einwand gegen die Affirmation der ›Unsichtbarkeit‹ oder ›postrepräsentationaler Politiken‹

»Das Formlose ist ein Arbeitsvorgang.« (Yves Alain-Bois)

Wir wollen in diesem Text an drei Strängen ziehen. Erstens sind wir beide, in Zusammenhängen, die mit Aktivismus und Theorie und manchmal auch mit Ästhetik zu tun haben, immer wieder mit dem Konzept der ›Sichtbarkeit‹ beschäftigt. Dabei fiel uns in den letzten zwei oder drei Jahren eine Verschiebung in der Bewertung des politischen Potentials der ›Sichtbarkeit‹ auf, die sich in linksaktivistisch und/oder antirassistisch argumentierenden Texten findet – weg von Sichtbarkeit, hin zu Unwahrnehmbarkeit, so diese Verschiebung kurz. Mit ihr und der oft damit einhergehenden Vorstellung ›postrepräsentationaler Politiken‹ wollen wir uns im Folgenden beschäftigen, allerdings in wenig zustimmender Tonart. Dabei interessiert uns, zweitens, der subjekt- und repräsentationskritische Aspekt jener Verschiebung, und diesen wollen wir stärken, indem wir diesem kritischen Impuls einen Begriff aus dem Repertoire ästhetischer Debatten zur Seite stellen – den Begriff des Formlosen. Dieser Griff hin zum Ästhetischen geschieht, drittens, nicht naiv, nicht einfach so, sondern hat mit unserem Interesse zu tun, gerade die ästhetische Dimension der Welt zu betonen, weil wir glauben, dass wir damit gut über Materialismus und Materialität sprechen und nachdenken können. Da unsere jeweils eigenen Beschäftigungen durch den Wunsch motiviert sind Gewaltförmigkeiten zu zersetzen, endet dieser Text viertens mit kurzen Überlegungen dazu, was durch den Griff in ein ganz anderes Reservoir der Textbilder an Verhältnissen entsteht: Verhältnisse mit Tieren.

»Instead of visibility, we say imperceptibility!« (Papadopoulos / Tsianos)

Sichtbarkeit ist immer auf spezifische Weise gefasst, immer abhängig von bestehenden Strukturen des Darstellens bzw. der Lesbarkeit, die immer auch durch sie

bestätigt werden, und sie ist in ihrer Geformtheit, Gerahmtheit immer auch beteiligt an der Herstellung von Nichtlesbarkeit und Unsichtbarkeit. Anders gesagt bedingen spezifische Sichtbarkeiten und spezifische Unsichtbarkeiten sich gegenseitig. Sichtbarwerden ist Repräsentiertwerden und Sichtbarkeit ist eine Repräsentation. Das war der Ausgangspunkt des 2008 veröffentlichten Buches »Ambivalenzen der Sichtbarkeit« (Schaffer 2008), in dem es vor allem darum ging, sich der Hartnäckigkeit entgegenzustellen, mit der ›Sichtbarkeit‹ in kritisch und aktivistisch handelnden queeren, feministischen, antirassistischen Zusammenhängen quantitativ gedacht, positiv besetzt und direkt mit politischer Durchsetzungskraft verbunden wurde.

Wir knüpfen hier noch einmal an, nun aus einem gegenteiligen Grund: Denn war bis vor einigen Jahren Sichtbarkeit als die eine Seite der Dichotomie oftmals vorbehaltlos positiv besetzt, erfährt nun die andere Seite – Unsichtbarkeit oder Unwahrnehmbarkeit – zum Beispiel in linksaktivistisch-kulturpolitisch und/oder antirassistisch ausgerichteten Texten gegenwärtig enorme Aufwertung, verbunden mit einer generellen Absage an ›Repräsentation‹. Wir werden uns im Folgenden zunächst näher mit einem Text von Dimitris Papadopoulos und Vasilis Tsianos, zwei Theoretikern der »Autonomie der Migration«, beschäftigen und diesem kurz einen queere Verhältnisse theoretisierenden Text von Antke Engel hinzu stellen.

Autonomie der Migration

Papadopoulos und Tsianos arbeiten im Anschluss an den Ökonomen und Autor Yann Moulier Boutang mit der Forschungsperspektive der »Autonomie der Migration«. Diese Perspektive versucht die Geschichte der Migration als Geschichte von Kämpfen zu artikulieren und betont dabei Aspekte der kollektiven Selbstorganisation und autonomer Eigensinnigkeit innerhalb ideologischer und ökonomischer Vergesellschaftungsprozesse. Während dabei strategisch »Ent-Subjektivierung« als Schlüsselkategorie der Emanzipation von identitären Zuschreibungen auftritt, bleiben die entsprechenden Analysen dazu relativ unbestimmt. Im Text »Die Autonomie der Migration. Die Tiere der undokumentierten Mobilität« (Papadopoulos/Tsianos 2008) findet sich dazu etwas mehr: Hier argumentieren die Autoren zum einen gegen bestimmte Repräsentationsmodi von Migration, die als konzeptuelle Maschinen Opfer in Serie produzieren: Sie verabschieden das klassische Theater der Migration, das als Protagonisten nur Pull-Push-Faktoren (wie z.B. die Nachfrage nach Arbeitskräften im Westen/Norden oder Bürgerkriege im Süden/Osten) und die dazugehörigen nationalen wie supranationalen Regulierungsagenturen auftreten lässt. Die Perspektive der »Autonomie der Migration« dreht die Blickrichtung um: Statt gestresster Migrationssubjekte auf einem »Planeten ohne Visum« (Brecht) zeichnen sie Bilder von Systemen, die in Stress geraten – durch Migration. Wenn in rassistischen Delirien unkontrollierbare Massen die Festung Europa zu stürmen scheinen, so wenden sie dieses Bild gegen sich selbst: Migration wird hier autonom, als Kraft sui generis, in den Blick genommen. Die vibrierende Militanz ihres Textes zur Autonomie der Migration bringt erstarrte Konzeptualisierungen von Körpern in Bewegung zum Tanzen, indem er ihnen gesellschaftstheoretisch ihre eigene Melodie vorspielt: Migration nicht als Nichts, wahrnehmbar nur innerhalb der Spannung anderer Kräfte, sondern selbst als welterzeugende Kraft, als Fülle. Der auf diese Weise neu konzeptualisierte Raum des Historischen ist das Habitat flüchtiger statt bloß flüchtender Kreaturen, denn Migrant_innen verbrennen mehr als nur ihre Identitätspapiere, um der Abschiebung hinter die Schengengrenzen zu entgehen:

»Bei der Strategie der Entidentifizierung handelt es sich um eine freiwillige ›Entmenschlichung‹, in dem Sinn, dass die Beziehung zwischen Namen und Körper gekappt wird. Ein namenloser Körper ist ein unmenschliches menschliches Wesen, ein Tier, das rennt.« (Papadopoulos/Tsianos 2008).

Das Tier-Werden nimmt bei den beiden Autoren als besondere Dimension des durch die Texte des Philosophen Gilles Deleuze inspirierten Unsichtbar-Werdens eine exemplarische Rolle ein – darauf weist der Untertitel ihres Textes bereits hin. Das Tier tritt in ihrem Text zum einen im Verweis auf die verblüffend hohe Zahl an Tierbezeichnungen für Schlepper_innen/Fluchthelfer_innen und klandestine Migrant_innen in unterschiedlichen Gebieten der Welt auf, zum anderen sehen Papadopoulos/Tsianos im Tier-Werden die zentrale »Chiffre für das körperliche Substrat der transna-

tionalen Migration in Zeiten eines globalen Regimes erzwungener Illegalität.« (ebd.) Im Tier-Werden der undokumentierten Migration zeigt sich deren politische Physiologie: »Das ist das Ende der Politik der Repräsentation«, schreiben Papadopoulos/Tsianos. »Statt Sichtbarkeit sagen wir: Unwahrnehmbarkeit.« In dieser Deklaration einer neuen Form der Politik geht es ihnen auch um »eine neue Formation aktiver politischer Subjekte, oder vielleicht genauer: Akteur_innen, die sich weigern, überhaupt ein Subjekt zu werden« (ebd.).

Queere Kritik an ›Sichtbarkeit‹ als Kritik an Inklusion

Ähnlich wie Papadopoulos/Tsianos, wenn auch aus einer anderen Perspektive, hat Antke Engels in ihren Arbeiten der letzten Jahre die Notwendigkeit betont, nicht nur die dichotome Konstruktion Sichtbarkeit–Unsichtbarkeit zu problematisieren, sondern zudem zu bedenken, dass und vor allem, wie Inklusion (Sichtbarkeit) systemstabilisierend ist. Mehr noch, wie sich die neoliberale Ideologie des spätmodernen Nordens/Westens genau über die Behauptung von Liberalität als Behauptung größtmöglicher Inklusion, Integration, Toleranz herstellt: Für Engel folgt hieraus, aus einer queeren Perspektive zu fragen, wie sich die Verdinglichung von Differenz vermeiden lässt und wie »irreduzible Andersheit« als politische Kraft gedacht werden kann:

> »Das Ziel ist, das, was unintelligibel ist – und der Integration in die gegebenen Macht/Wissens-Regime widersteht – als Kraft anzuerkennen, die gesellschaftliche und politische Räume artikuliert und gestaltet. Also müßte man eben nicht ein erkennbares politisches Subjekt werden, das (historisch spezifischen) Standards der Rationalität und Handlungsfähigkeit entspricht, um Politik machen zu können.« (Engel 2011: 70)

Die Denkbewegung Engels ähnelt der von Papadopoulos/Tsianos – beide Positionen beschreiben eine generative Größe, d. i. eine Kraft, die von Domänen des Unlesbaren/Unwahrnehmbaren ausgeht und lokalisieren Widerstand gegen gegebene Macht/Wissens- bzw. Repräsentationsregime im Nicht-Erkennbar-Sein und im Nicht-Subjekt-Sein. Die beiden Texte unterscheiden sich allerdings grundlegend in ihrem Repräsentationsverständnis. Denn Engels' »Becoming Bird« schlägt eine queere Verwendung des becoming imperceptible vor. Diese Verwendung vermeidet gezielt ein Denken in dichotomen Anordnungen im Sinne eines Innerhalb oder Außerhalb der Repräsentation und betont, dass die Taktik des Unwahrnembarwerdens auf bestimmte (herrschende) Perspektiven abzielt, um diese Perspektiven zu verunsichern. Dem entgegen verabsolutieren Tsianos' und Papadopoulos' »Tiere der undokumentierten Mobilität« Repräsentation und im Gegenzug auch ein *Becoming-Imperceptible* als Alternative zu Repräsentation. Dieser an Oppositionen orientierte Umgang mit Repräsentation findet sich gegenwärtig auch immer wieder in linksaktivistischen kulturpolitischen

Argumentationen, die sich ›postrepräsentational‹ oder ›postrepräsentativ‹ nennen: »Es muss nicht unbedingt etwas oder jemand gezeigt, dargestellt und/oder vertreten werden, oft gelingt es auch so, dass etwas geschieht« argumentiert beispielsweise das Editorial der kulturaktivistischen Zeitschrift *Bildpunkt* im Fühling 2012 in zwar äußerst vorsichtigen Formulierungen, die aber letztlich auf die Entgegensetzung von Repräsentation und Handlung/Geschehen setzen (Kastner 2012: 3). Uns stört diese Simplifizierung von Repräsentation als komplexer, auch ästhetischer Prozess und daher wollen wir uns noch ein wenig mit ihrer Kritik aufhalten.

Nach der Repräsentation?

So erlösend[1] und produktiv das Repräsentieren der Migration als autonomer und Welt gestaltender Kraft bleibt, wollen wir doch Einwände formulieren gegen die Art, wie in der Vorstellung des Unwahrnehmbar-Werdens Repräsentation vereinfacht wird, um dann abgetan zu werden. Denn hier wird Diskurs-Beton gemischt: Der gegen Repräsentation gerichtete Impuls verabsolutiert sowohl die als dominant beschriebenen Parameter des Lesens/Wahrnehmens als auch die minorisierten, subalternen Arten des Bedeutens und Wahrnehmens. Die einen erscheinen dabei als unveränderbar, die anderen als unintelligibel oder unwahrnehmbar.

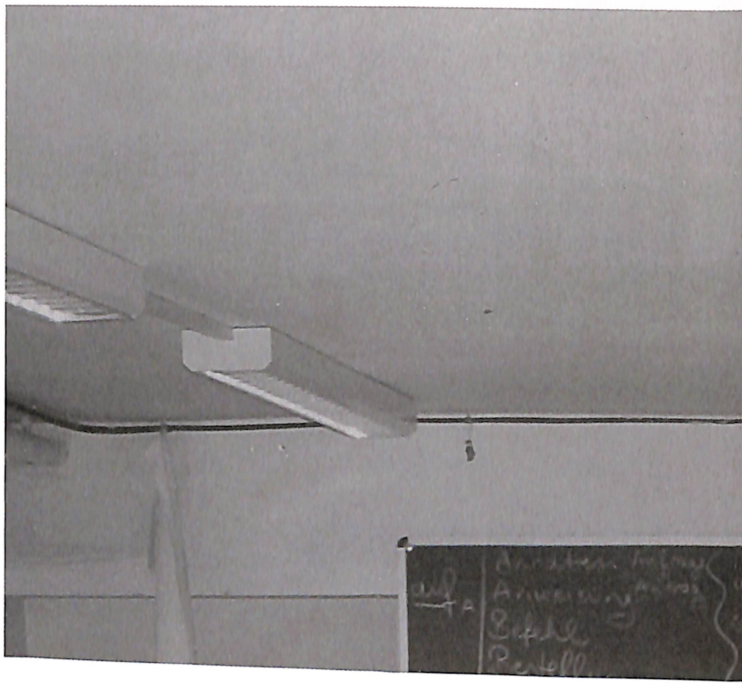
Vor vielen Jahren hat Gayatri Spivak in ihrem Text »Can the Subaltern Speak« eine dichte Kritik an einem derartigen »postrepräsentationalem Vokabular« (Spivak 1994 (1988): 80) erarbeitet.[2] Ausgangspunkt ist für Spivak, dass der Begriff »Repräsentation« zwei Dimensionen umfasst: Darstellen/Vorstellen und Stellvertreten. Sie legt dar, wie in derartigen postrepräsentationalen Konzeptionen die eine Dimension des Begriffs »Repräsentation« – Darstellen/Vorstellen – verloren geht. Diese wird durch die andere – Stellvertreten – verdrängt, und diese Unterdrückung hat einige schwerwiegende theoretische/politische Konsequenzen: Sie führt zu einem essentialistischen Begriff der handelnden Figuren, die angeblich nun nicht mehr repräsentiert werden. Diese Form des *»representational realism«* (Spivak 2010 (1988): 27) stützt die herrschende Ideologie darin, ihre Darstellungen bzw. Repräsentationen als Tatsachen durchzusetzen. Dies geschieht, indem der Glaube an Darstellungen als neutrale Spiegel der Wirklichkeit gestützt wird. Durch diesen Glauben wird das Fabrizierte am Faktum abgeschliffen. Anders gesagt wird unterdrückt, dass jede Darstellung immer auch eine Perspektive vorgibt, und diese Unterdrückung geschieht, um bestimmte Perspektiven spezifischer Darstellungen als selbstverständlich und natürlich durchzusetzen. Sich mit diesen Prozessen nicht zu beschäftigen bedeutet, Ideologiekritik aufzugeben. Keine an ideologischen Operationen interessierte Theorie kann es sich also leisten, schreibt Spivak, sich nicht mit Repräsentation in genau ihren beiden – radikal verschiedenen aber auch aufs dichteste verbundenen – Bedeutungsdimensionen auseinanderzusetzen (ebd: 74).

Ästhetik

Für unsere Perspektive folgt daraus, dass eine an der Produktion von Welt interessierte Theorie sich für die Dimension von Ästhetik interessieren sollte. Denn Ästhetik bezeichnet zum einen das Potential des Generativen, Performativen, des Welterzeugenden und zum anderen, engstens damit verbunden, »die mit Wahrnehmung verbundene Einteilung des Denkbaren« (Sonderegger 2012: 79) – und damit auch die Produktion des Undenkbaren, Unlesbaren, Unwahrnehmbaren. Ästhetik als Textur, als Materialität von Ideen und Körpern ist unablösbarer Teil jener monströsen Falte, die Intelligibilitätshorizont oder kurz: Welt genannt wird.

Zusätzlich wollen wir hervorheben, wie durch die Verabsolutierung spezifischer Verhältnisse der Repräsentation (als ein Ensemble von Sichtbarkeiten und Unwahrnehmbarkeiten) vor allem Prozesse und Kämpfe der Hegemonialisierung und (Spuren von) Hegemoniestörung getilgt werden. Denn ›unsichtbar‹ oder auch ›unwahrnehmbar‹ ist etwas nur in einem bestimmten Zusammenhang, in einem anderen Kontext hingegen ist es sehr wohl darstellbar – und das heißt auch denkbar, sonst ließe sich davon ja nicht schreiben, sprechen oder es gar theoretisieren. In postrepräsentationalen Kontexten wird also die Art, wie etwas in dem einen Zusammenhang nicht wahrnehmbar, in einem anderen Kontext hingegen sehr wohl lesbar ist, unbeschreibbar gemacht. Was damit zusammenhängt: Untheoretisiert bleibt, wie ›Unwahrnehmbarmachen‹, Teil der minorisierenden, d.h. Herrschaft sichernden Verfahrensweisen einer dominanten Repräsentationsordnung ist – und zwar dort, wo sie rassistische/heteronormative Dominanz produziert.

Becoming Imperceptible ist also ein ambivalentes konzeptuelles Werkzeug, um gegen Formen normativer, epistemologischer und legistischer Gewalt vorzugehen. Das heißt nicht, dass es in bestimmten Situationen kein effektives Werkzeug sein kann. Aber jeweils zu klären ist, wo dieses konzeptuelle Tool einer dichotomen Anordnung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit verfangen bleibt, in deren Rahmen (egal ob nun der erste oder der zweite Term der Dichotomie privilegiert wird) ästhetische Kritik als Kritik an den dominanten Ordnungen des Wahrnehmbaren nicht formulierbar ist.



Entformendes

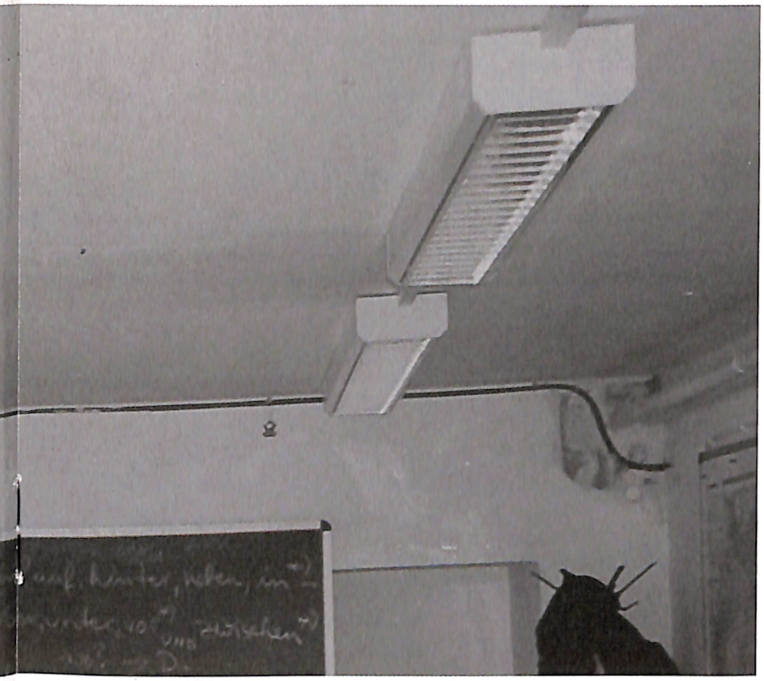
Uns interessiert dennoch die Betonung des Deleuzianischen *becoming* und ihr so entschieden an Stellvertretung (Repräsentation) und Autorität desinteressierter Gebrauch in den von uns oben zitierten Texten. Vor allem aber wollen wir das transformatorische und also fixierungs- und identitätskritische und damit Autorität widerstehende Potenzial dieses Begriffs aufgreifen und diesem Potenzial einen anderen Begriff hinzustellen, der sich unserer Meinung nach noch entschiedener in Richtung Entautorisierung drehen lässt – den Begriff des Formlosen. *Informe* ist ein Konzept George Batailles.[3] Bataille beschreibt in einem Zusammenhang, in dem er sich über die Funktion von Wörterbüchern Gedanken macht, auch, was der Begriff des Formlosen – nicht ist, sondern bewerkstelligen kann:

> »Deshalb ist ›formlos‹ nicht nur ein Adjektiv, sondern ein Ausdruck der Deklassierung und verlangt im Allgemeinen, dass jedes Ding seine Form haben müsse. Was er bezeichnet, hat keine Rechte in irgendeinem Sinne und lässt sich überall wie eine Spinne oder ein Wurm zertreten.« (Bataille [1929] 2005: 44)

Wir schlagen vor, diesen Begriff zuächst auf der Ebene der Subjektivierung einzusetzen, um eine transfigurative Ent/Subjektivierungskraft zu fassen. Damit lässt sich das Entautorisieren an der grundlegendsten kollektiven Form, die wir kennen – dem Subjekt – erproben. So betont zum Beispiel Rosalind Krauss, die sich als Kunsttheoretikerin für Formen und De-Formendes interessiert, dass mit *informe* ein »will toward self-defacement« [Wille, sich selbst durch Entstellung unleserlich zu machen], ein »antinarcissism« (Krauss 1993: 152) bezeichenbar ist, ein Wille eben nicht zur Repräsentation, sondern ein Wille zur Veränderung (ebd.). Beim Un_formenden handelt es sich also um einen operationellen und performativen Vektor (vgl. Böck 2010: 258). Wenig verwunderlich, dass die Literaturwissenschaftlerin Julia Kristeva genau hier ansetzte und in Anlehnung an Batailles Un_Formenden den Begriff des »Abjekts« für Beziehungen der Verwerfung (*»abjection«*) entwickelte (Kristeva 1982). Der Ekel als ein mit der Verwerfung in Zusammenhang stehender Affekt wird so zu einem politischen Problem – auf das Batailles Wahl von »Wurm« und »Spinne« als besonderen Tieren abzielt: Sie sind Schwellen zum Un_Formenden als demjenigen, dem jede Autorität, jedes Recht abgeht. Mit diesem Un_formenden lassen sich also deautorisierende, die eigene Subjektform ruinierende Gesten betonen.[4]

Während Bataille an Architektur ihre humanoide Form verabscheute und stattdessen das Anenzephale (d.h. Hirnlose) inthronisierte, gilt es für uns bei Diskursarchitekturen Köpfe von Königen in Permanenz und Performanz zum Rollen zu bringen, statt bloß entlarvend auf ihre neuen Kleider zu zeigen. Unser Vorschlag ist dabei nicht unschuldig – so entstammt das informe Batailles Analyse der sakralen Ambivalenz im Herzen der westlich-säkularen Moderne (Paris), dessen ästhetisch-affektiven Pole er in Schlachthaus und Museum ausmacht. Schmutz, Blut und tierliche Todesschreie bilden einen Fluchtpunkt innerhalb eines Kontinuums an dessen entgegengesetzem Ende Bürger_innen die saubere Ordentlichkeit der Kunsträume besuchen.

Das wollen wir noch einmal anhand zwei der von uns zitierten Texte zeigen. Denn mit *informe* bezeichnete Bataille zunächst die formlos gewordenen tierlichen Körper, deren körperliche Integrität in den Fleischklumpen nicht mehr wahrnehmbar ist. Ihre Subjektform war gemeinsam mit ihrer Körperform gewaltförmig aufgelöst worden. Diese Tierkörper allerdings kehren nun als Bezüge wieder: Antke Engels Vogel-Werden mithilfe des Anlegens fremder Federn (vgl. Engel 2011) setzt voraus, dass letztere zuerst gewaltförmig anderen Körpern entnommen werden. Diesen Anderen ist in der Architektur des Textes keine Akteursform gegeben, und sie sind auch als Aktanten unwahrnehmbar geworden.[5] Und auch die Theoretiker der Tiere der unkontrollierten Mobilität lassen die Immobilisierung von Tieren in den real existierenden Tierfabriken, deren finale Migra-



tion in menschlichen Mägen endet, außen vor. Dieses Problem verweist zudem auf eine theoretische/konzeptuelle Leerstelle dort, wo die Tierchiffren lagern: Taktische Biopolitiken des Un/Sichtbaren, wie sie bei Papadopoulos/Tsianos, Engel und uns entwickelt werden, scheinen in ihrem Kern von zoopolitischer Ambivalenz angefüllt zu sein.

Das Denken der Subjektform führt nicht erst neuerdings in zoographische Bestiarien: Zwischen mitunter beklemmender Nähe und radikalster Alterität zur anthropomorphen Formen des Lebensvollzugs, firmieren Tier-Bilder und Tier-Begriffe als Reservoir zentraler Ideen der westlichen Ideengeschichte (vgl. Calarco 2008). Diese konzeptuelle und materielle Abschöpfung tierlicher Formen, bei Menschen Enteignung und Ausbeutung genannt, wird von Nicole Shukin im Konzept des *Rendering* gefasst – zugleich Tierkörperverwertung, wie auch Übersetzung in visuelle Repräsentationsmodi (Shukin 2009). Kurz deuten wir hier zwei Bedenken an, wenn es um Tiermetaphern geht: erstens bedient man sich hier bestimmter Formen, die ihrerseits eine Verwertungs- und manche sagen: eine Gewaltgeschichte haben. Anders gesagt sind dies keine unschuldigen Metaphern. Zweitens haben die Verhältnisse mit den Tieren ihre eigene Geschichte, handelt es sich um Diskursarchitekturen, die ihre eigene Autonomie haben – und wir fragen uns, ob die Analyse dieses Feldes, anstatt es immer nur als diskursives Reservoir zu nutzen, nicht auch Rückschlüsse auf die Felder erlaubte, die sich hier bedienen. So ließe sich vielleicht auch noch einmal klarer stellen: es gibt kein Außerhalb von Gewalt, auch nicht wenn menschliche Akteure nach tierischen Metaphern greifen.

Becoming-With

Im Un_Formenden aber tauchen materiell-semiotische Konturen eines *»becoming-with«* (vgl. Haraway 2008: 27) auf, das uns in Haraways Bestehen auf den Zusammenhang von materiellen und semiotischen Praxen viel geeigneter erscheint, das Versprechen des »Werdens« einzulösen als es in den beiden diskutierten Texten gelingt. Wir fordern mit Donna Haraway dazu auf, sich zu ontologischen Chroreographien des »Werdens-Mit« aufzumachen, in denen wir uns realiter längst befinden – oftmals ohne es zu ahnen. Dabei sind Kategorien wie Ko-Konstitution, Endlichkeit, Unreinheit und Historizität Dimensionen, auf die zu verzichten sich kein emanzipatorisches Projekt leisten kann, wie Haraway mit Bezug auf *»Companion Species«* argumentiert. (ebd.)

Auf dem Spiel steht nichts weniger als die Welt. Nahe liegt, auf die indoeuropäische Wurzel des Worts »Welt« zu verweisen – »Wiro«,»der Mensch« (wie in »Werwolf«). Jedoch bedarf auch dieser Verweis der Analyse aktueller Verhältnisse und ihrer strukturierenden Gewaltformen – um auf dieser Grundlage nicht-anthropozentrischen Impulsen einer Deformation des selbstidentischen Gefängnisses der Welt=Mensch[6] zu folgen. Phantasie ist ein notwendiger Bestandteil dieser konzeptuellen Arbeit, wobei wir hier der Aufforderung Hannah Arendts folgen, die das Vorstellungsvermögen, also Imagination und Phantasie eng an politische Urteilskraft bindet (Arendt 1998 [1985] u. 2000 [1968]). Was sie damit fordert, ist ein Üben des imaginativen Aus-sich-Heraustretens, und diese exzentrische Bewegung, die auf die Präsenz anderer angewiesen ist, wollen wir an ein Üben entformender, defigurierender, entautorisierender Qualitäten binden.

Fahim Amir und Johanna Schaffer

***.notes**

#1 Wir wählen diesen Begriff trotz seiner religiösen Konnotationen, weil er dennoch auch emotionale Dimensionen dessen beschreibt, was die konzeptuelle Arbeit von Kontexten wie kanakattack oder »Autonomie der Migration« bei mindestens eine_m von uns beiden auslöste: nämlich endlich, endlich nicht mehr die Wut der Opfer, endlich nicht mehr nur die marxistischen Segmentierungstheorien, sondern AntiRa als Angriff. Und auch wenn im Begriff der Erlösung das unerträglich adornitische »erlösende Wort« mitschwingt, so fällt uns kein anderes Wort ein, dass die affektiv-körperliche Reaktion eines von uns so gut ausdrückt – wie auch die verdächtige Verführung eines »endlich Zuhause«.

#2 Zu diesem vielfach und gegensätzlich zitierten und übersetzten Text siehe die Erläuterungen in Castro Varela, Dhawan 2005: 73f.

#3 Wir stellen diese Figur, oder besser: diese Figuration, oder noch besser: dieses Disfigurierende, vor und erinnern an Donna Haraways Definition: »Figuren müssen zumindest eine Art von Verschiebung aufweisen, die Identifikationen und Gewissheiten stören. Figurationen sind performative Bilder, die bewohnt werden können.« (Haraway 1997: 11, übersetzt von und zitiert nach Holert 2009: xx). Nun handelt es sich bei einer »Definition« zweifelsohne um eine textuelle Figur, die sich ein Stück weit selbst prekarisiert, indem sie ihren Setzungscharakter offen legt, uns aber interessiert vor allem eine praktische Dimension des Formlosen.

#4 In ähnlich deklassierender Absicht, aber anderem Drehmoment, sind weitere Einträge im Wörterbuch inkludiert, z.B. Krustentier, Kamel oder Staub.

#5 Die Unterscheidung zwischen Akteur_innen und Aktanten verwendet Donna Haraway, die sie u.a. von dem Semiotiker Algirdas Julien Greimas gelernt hat, als Ausweg aus dem humanistischen Dilemma, Handlungsfähigkeit mensch-zentriert zu denken. Sie schreibt: »Non-humans are not necessarily »actors« in the human sense, but they are part of the functional collective that makes up an actant.« Und: »actants operate at the level of function, not of character. Several characters in a narrative may make up a single actant. The structure of the narrative generates its actants.« (Haraway [1992] 2004: S. 115).

#6 Hierin ist auch die These enthalten, dass ›die Tiere‹ bzw. die Analyse der strukturierenden Gewaltverhältnisse auch zwischen Menschen und Tieren die Chance bieten, posthumanistische Konzeptionen wie z.B. die *Actor-Network*-Theorien zu politisieren. Denn so produktiv diese Konzeptionen sind, so ärgerlich ist, dass ihnen die analytischen Perpektiven der Herrschafts- und der Gewaltkritik meist verloren gegangen sind. Vgl. dazu Fahim Amirs in Abschluss befindliche Dissertation Taubenschläge. Von modernistischen Ästhetiken, urbanen Praktiken und Visionen posthumanistischer Kritik.

***.lit**

Arendt, Hannah (1998): »Über Kants politische Philosophie«, in: Dies., *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München: Piper. [Engl. Orig.1985]

Arendt, Hannah (2000): »Verstehen und Politik«, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München: Piper, S. 110–127. [Engl. Orig.1968]

Bataille, Georges (2005): »Formlos«, in: Rainer Maria Kiesow und Henning Schmidgen (Hrsg. u. Übers.), *Kritisches Wörterbuch. Beiträge von Georges Bataille, Carl Einstein, Marcel Griaule, Michel Leiris u.a.*, Berlin: Merve Verlag. [1929]

Böck, Ingrid (2010): »R&Sie und Batailles Idee des ›Formlosen‹«, in: Anselm Wagner, *Abfallmoderne. Zu den Schmutzrändern der Kultur*. WIEN: LIT Verlag, S. 253- 270.

Calarco, Matthew (2008): *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.

Duggan, Lisa (2003): *The twilight of equality: Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Boston: Beacon Press.

Ellison, Ralph (1965 (1952)): *Invisible Man*. London: Penguin Books.

Engel, Antke (2011): »Tender Tensions – Antagonistic Struggles – Becoming Bird: Queer Political Interventions into Neoliberal Hegemony«. In: Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Engel, Antke: *Hegemony and Heteronormativity. Revisiting ›The Political‹ in Queer Politics*. Surrey: Ashgate, 63-90.

Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*, Minneapolis: Mineesota University Press.

Haraway, Donna (2003): »The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others«, in: Dies., *The Haraway Reader*, New York: Routledge. S. 63-124. [1992]

Holert, Tom (2009), »Eine Politik der Figur.« in: Danica Dakić. *(Ausst.-Kat.)* Köln: König, Wien: Generali Foundation 2009, S.9-20.

Hollier, Denis (1989): *Against architecture : the writings of Georges Bataille*, Cambridge: MIT Press.

Kastner, Jens (2012): »Wofür stehst Du? Editorial.« in: *Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst*, Frühling 2012, 3.

Julia Kristeva (1982), *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, New York 1982. [Franz. Orig. 1980]

Krauss, Rosalind (1993): *The Optical Unconscious*. Cambridge , Mass. u.a.: MIT Press.

Papadopoulos, Dimitris/Stephenson, Niamh/Tsianos, Vassilis (2008): *Escape Routes. Control and Subversion in the 21st Century*. London u.a.: Pluto Press.

Papadopoulos, Dimitris/Tsianos, Vassilis (2008): »Die Autonomie der Migration. Die Tiere der undokumentierten Mobilität.« Übers. Birgit Mennel, Stefan Nowotny. In: translate.eipcp.net. http://translate.eipcp.net/strands/02/papadopoulostsianos-strands01en/?lid=papadopoulostsianos-strands01de (28.02.2012).

Pêcheux, Michel (1982 (1975)): Language, Semantics and Ideology, Übers. Harbans Nagpal, London: MacMillan.

Rohman, Carrie (2009): *Stalking the Subject: Modernism and the Animal*, New York: Columbia University Press.

Segarra, Marta (2006): »Hélène Cixous's Other Animal: The Half-Sunken Dog«, *New Literary History, Winter 2006, Bd. 37, Nr. 1*, S. 119-136.

Schaffer, Johanna (2008): *Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*. Bielefeld: transcript.

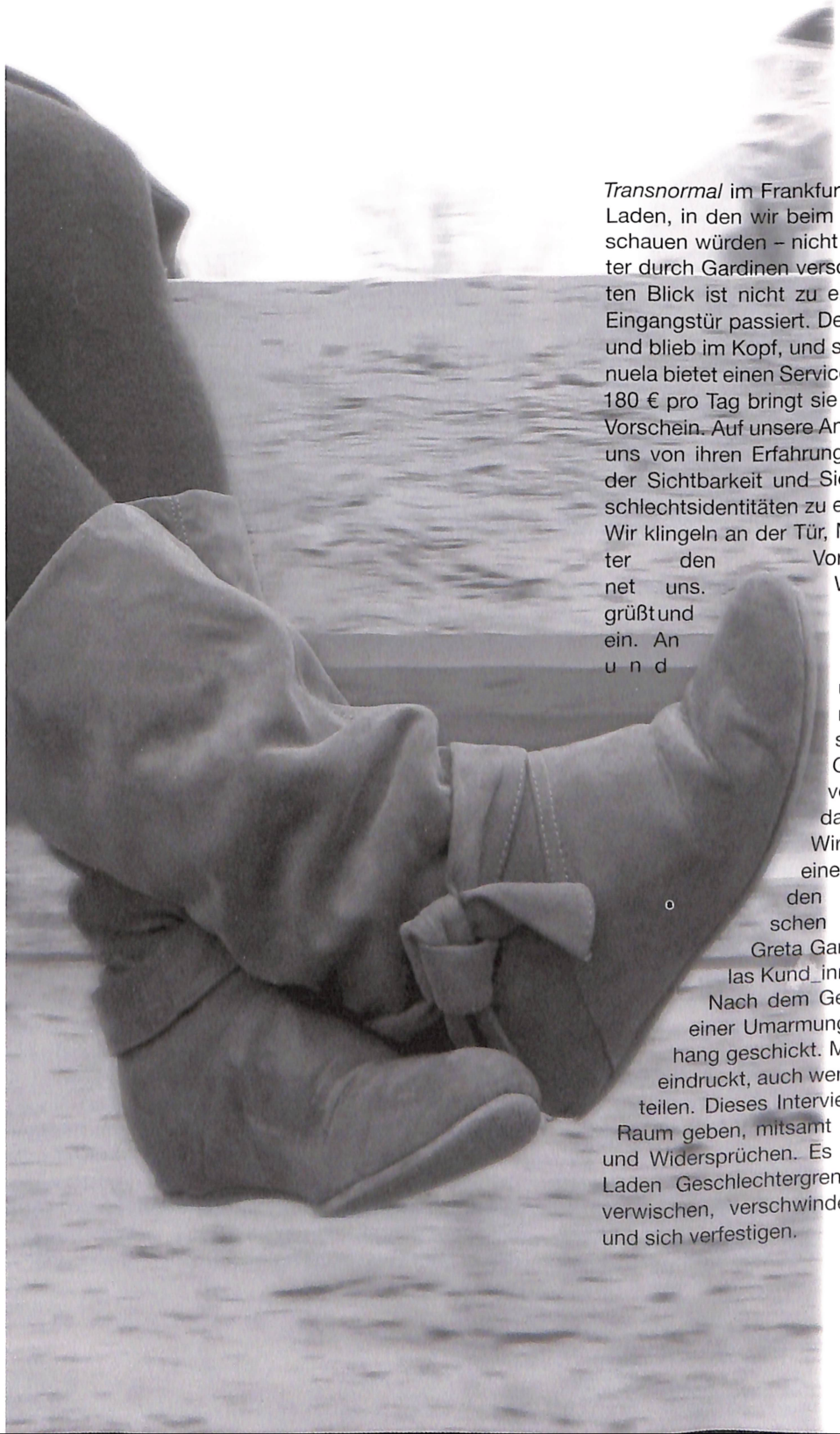
Shukin, Nicole (2009): *Animal capital : rendering life in biopolitical times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sonderegger, Ruth (2012): »Politik der Kunst und ›Poetik der Politik‹: Zum Regime-Begriff bei Jacques Rancière«. in: Petja Dimitrova, Eva Egermann, Tom Holert, Jens Kastner, Johanna Schaffer (Hg.), Regime. *Wie Dominanz organisiert und Ausdruck formalisiert wird*. edition assemblage, S. 78-87

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994 (1988)): »Can the Subaltern Speak?« In: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hrsg.), Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, New York: Harvester/Wheatsheaf: S. 66-111.

Sich selbst Liebe geben

Interview mit Manuela von transnormal



Transnormal im Frankfurter Gutleutviertel ist kein Laden, in den wir beim Vorbeigehen kurz hineinschauen würden – nicht nur, weil das Schaufenster durch Gardinen verschlossen ist. Auf den ersten Blick ist nicht zu erkennen, was hinter der Eingangstür passiert. Der Name aber fiel uns auf und blieb im Kopf, und so fanden wir heraus: Manuela bietet einen Service für Transvestiten an, für 180 € pro Tag bringt sie die weibliche Seite zum Vorschein. Auf unsere Anfrage ist sie sofort bereit, uns von ihren Erfahrungen mit dem Laden und der Sichtbarkeit und Sichtbarmachung von Geschlechtsidentitäten zu erzählen.

Wir klingeln an der Tür, Manuela schaut kurz hinter den Vorhängen hervor und öffnet uns. Wir werden herzlich begrüßt und tauchen in *transnormal* ein. An Kleidern, Silikonbrüsten und High Heels vorbei führt uns Manuela zur Terrasse und stellt uns einer sehr gut gelaunten Gruppe von Kund_innen vor, die darauf wartet, dass der Grill warm wird. Wir machen es uns auf einem Sofa gemütlich, an den Wänden hängen zwischen Marilyn Monroe und Greta Garbo Porträts von Manuelas Kund_innen.

Nach dem Gespräch werden wir mit einer Umarmung zurück durch den Vorhang geschickt. Manuela hat uns sehr beeindruckt, auch wenn wir nicht jede Ansicht teilen. Dieses Interview soll ihrer Sichtweise Raum geben, mitsamt mancher Ambivalenzen und Widersprüchen. Es ist zu erahnen, wie im Laden Geschlechtergrenzen und -dichotomien verwischen, verschwinden, wieder auftauchen und sich verfestigen.

Manuela. Sprich zu mir ...

diskus. Uns interessiert natürlich erst einmal: Wie bist du auf die Idee gekommen, deinen Laden zu eröffnen?
Manuela. Auf die Idee? Also die Idee ist so entstanden, dass ich entdeckt habe, dass es viele Transvestiten gibt, die sich verstecken müssen. Also, die sitzen in Autos, auf Parkplätzen, schminken sich, oder zuhause, die sind an Plätzen, wo sie nicht hingehören, zum Beispiel in Dominastudios oder in irgendwelchen anderen Institutionen, die auch sehr stark rotlichtisiert sind, und da gehört das Thema Transvestit nicht hin. Das Thema Transvestit ist ein ordentliches, sauberes und normales Thema, man möchte sich als Mann weiblich fühlen, man möchte einfach eine andere Position haben im Leben für ein paar Stunden. Das heißt nicht, dass man ewig und immer Frau sein möchte und muss, sondern man nimmt für eine Zeit lang die Rolle ein.

Das möchte man auch unter einem bestimmten Schutz tun, also man möchte vielleicht nicht erkannt werden, man möchte nicht gesehen werden, man möchte sich nicht mitteilen, und deswegen habe ich den Laden aufgemacht. Das heißt also du hast hier einen Schutzraum für Menschen, die Männer sind und ab und zu Frau sein wollen, und wie weit sie sich öffnen, das liegt immer an dem Mensch selber. Das geht auch soweit, dass jemand aus dem Haus geht, spazieren geht und sich einfach auch mal draußen umschaut, wie es da draußen aussieht. Man sieht ja nicht nur sich selbst anders, man sieht auch seine ganzen Mitmenschen anders, weil man eine ganz andere Reaktion bekommt. So, und um das ganze wasserdicht zu machen, oder wasserfest, das Makeup, habe ich den Laden gemacht. Find ich cool. Gefällt mir. Ich mach das elf Jahre, und ich mache nicht nur ausschließlich das, aber das ist eigentlich mein Lieblingsbaby.

diskus. Wie bist du in den ganzen Bereich Transvestitismus gekommen, ohne selbst Transvestit zu sein? Wie fing es an, dass du dich dafür interessiert hast?

Manuela. Geht ganz früh los, Vater Opernsänger, immer schön in der Garderobe rumgesessen, geschminkte Männer sind für mich eigentlich ganz normal. Und die ganzen Glam Rock-Zeiten fand ich super cool, Alice Cooper und so weiter, bei mir ist es dann halt auch hängen geblieben, also ich bin da wirklich ernsthaft dabei. Und dann habe ich mal im Travestie-Cabaret gearbeitet. Ich habe immer, wenn ich beim Fernsehen irgendwas gemacht hab, geguckt, dass meine Freunde von den Travestiekünstler-Zeiten nen Job kriegen, weil ist ja nicht so einfach, ist eigentlich schon ziemlich schwer, und es wird immer schwerer. Durch die ganzen Medien wird der Travestiekünstler und auch der Transvestit ja ziemlich verzerrt dargestellt, immer als lautes, buntes, schreiendes Ding, und unter der Gürtellinie passiert da auch einiges, ja, und das ist es ja nicht, ja? Früher waren Travestiekünstler Menschen mit viel Talent, die teilweise in Cabarets mit Klavierbegleitung oder gar mit Orchester aufgetreten sind und ich habe halt auch alle Großen kennengelernt, von Coccinelle, Marcel André, wie sie alle heißen, es ist ne spannende Geschichte. Wenn man sich nicht damit beschäftigt, kann man es nicht wissen, aber wenn man einmal damit anfängt, dann kann man nicht mehr aufhören. Und deswegen sitz ich wahrscheinlich jetzt noch hier mit diesem Transvestitenvirus infiziert.

diskus. Der Name deines Ladens, was bedeutet er für dich?

Manuela. *Transnormal*? Ich bin ja so ne Wortspielerin, und transnormal, das gefällt mir gut, weil alle Leute sagen ja immer »ist ja ganz normal«, auch um etwas zu entschuldigen, um zu sagen, das ist eine harmlose Geschichte, und genauso harmlos ist auch ein Transvestit. Der tut dir nichts, ja? Der möchte einfach gesehen werden und geliebt werden. Also, ein Mann muss sich immer durchboxen, muss ja mit Ellenbogen durchs Leben gehen, er muss am besten einmal auf die Fresse hauen, sich tätowieren lassen, obwohl die Mädels das heutzutage auch machen, danke Emanzipation. Aber als Frau kannst du dich einfach bewundern lassen, man sagt dir, du hast schöne Lippen, du hast schöne Augen, du hast schöne lange Wimpern, du hast tolle Beine, Beine sind ein riesen Thema, und das ist so ganz leicht, ganz lieb, und als Mann musst du dich immer behaupten, musst die ganze Familie ernähren, musst ein scheiß Haus bauen, nen blöden Baum pflanzen, ja

ist ja so. Ja, und als Frau ist easy. Da kannst du deine Sorgen vergessen, ganz viele Transvestiten sagen, wow, mir gehts nicht so gut, mir gehts ganz schlecht und ich muss einfach mal ausbrechen aus dem Alltag. Das Bedürfnis ist einfach da, es kündigt sich irgendwann an. Ne Stunde vorher, nen Tag vorher, man wird unruhiger, man wird unzufriedener, man will irgendwas schönes erleben, und dann sagt die weibliche Seite, okay, jetzt. Ich schmeiße meinen Aktenkoffer in die Ecke und hau einfach ab, und für fünf oder sechs Stunden bin ich mal jemand anderes, hab einfach nur Spaß und vergess einfach mal meine Sorgen. Und dann zieh ich mich wieder um, tut zwar weh, muss ich aber tun, und dann geh ich wieder nach Hause. Oder geh wieder in mein Büro. Das wars. Aber die Erinnerung kann dir keiner nehmen. Das ist einfach nur ein schönes Gefühl, und es begleitet dann auch deinen Alltag. Und deswegen auch die vielen Bilder, also Transvestiten lieben sehr

Bilder von sich selber. Und dementsprechende Schmeicheleien sind dann auch mit dabei. »Was, das bist du?« – »Mhm, das bin ich.« – »Wow!« Würde man einem Mann nie sagen.

diskus. Hast du es denn auch mal erlebt, dass der Ausbruch aus dem Alltag dann doch irgendwann zum Alltag selbst wurde?

Manuela. Du meinst, dass es dann vielleicht weitergeht bei dem einen oder anderen, der sagt, okay, ich bin jetzt transsexuell und will jetzt ganz auf die Seite gehen von den Mädels? Also, ich habe hier keine Transsexuellen, nicht, weil ich es nicht will, sondern es ist mir zu gefährlich. Ich kann da vielleicht was zerstören, ich bin keine Psychologin – doch, bin ich schon, aber jetzt nicht, um den Weg zu begleiten einer Transsexuellen. Für einen Menschen, der im falschen Körper ist, ist der Weg anders als für einen Menschen, der in falschen Kleidern steckt. Ein großer Unterschied. Und ein Transsexueller ist halt auch von der Gemütslage und von der Problematik oder von der Thematik ganz anders als ein Transvestit.

Und wenn ich jemandem helfen kann, dann helfe ich ihm, indem ich an eine Psychologin verweise, die ich kenne, und es gibt sehr, sehr viele positive Beispiele. Aber es gibt auch ganz viele, die die Hürde nicht geschafft haben und ganz blöde enden. Ist halt so. Ist so. Ist so.

diskus. Wie finden deine Kund_innen zu dir, und welches Verhältnis habt ihr zueinander?

Manuela. Die Leute finden mich, ja. Mich finden immer die richtigen Leute, also ich mache eigentlich keine Werbung in dem Sinne. Ich will auch keine Werbung machen, denn ich möchte auch keine Voyeure, Spanner oder irgendwelche anderen Menschen hier haben. Und mir gehts nicht darum, dass ich alle Menschen hier haben will, die ab und zu mal gerne sich schminken lassen möchten – schon ernsthaft. Ich habe meinen Laden seit elf Jahren, und ich habe auch meine Kunden seit elf Jahren, und es kommen immer wieder neue dazu. Und das ist wie ne große Familie. Man nimmt ja auch Anteil daran, wenn man jemandem so nahe ist und beim Umziehen hilft, also wenn man jemandem ein Kleid zumacht oder eine Perücke kämmt, dann hat man ja auch ganz viel Intimität und Nähe, und wenn jemand nicht mehr kommt, dann macht man sich natürlich Gedanken. Dann denkt man, oh Gott oh Gott. Manche kommen nach fünf Jahren wieder, »ach weißt du, ich hab jetzt grad geheiratet, und wir haben ein Kind«, und dann werden Bilder gezeigt, »ja, und dann war das Bedürfnis, dass ich Bettina sein will, gar nicht mehr da, aber jetzt ist es wieder da.« Und das kommt oft in einer Krise. Wenn man sich in einer Beziehung oder einer Ehe zurückgesetzt fühlt, dann kommen viele Transvestiten wieder aus sich heraus. Dann wird die Frau das natürlich für Untreue halten, wenn sie dahinterkommt, aber das ist es nicht. Manche Transvestiten sagen, bevor ich meine Frau oder meine Freundin betrüge, ziehe ich mich lieber selber als Frau an. Um einfach was auszuleben, um mir selber Liebe zu geben. Das ist toll, das gefällt mir – ja, um mir selber Liebe zu geben, das ist schön!

diskus. Verstecken deine Kund_innen ihre weibliche Seite eher vor ihren Partner_innen oder wird sie auch zuhause gezeigt oder darüber geredet?

Manuela. Oy wey! (lacht) Also, ein Transvestit betrügt ja nicht seine Frau oder Freundin, sondern ein Transvestit, der hat eine weibliche Seite. Wenn eine Frau entdeckt, dass ihr Mann eine weibliche Seite hat, dann

kann folgendes passieren: Sie wird ihm Vorwürfe machen, »warum tust du das, warum musst du dich als Frau anziehen, bin ich dir nicht Frau genug, bist du schwul, willst du dich umoperieren lassen«, also erstmal voll in die Offensive. Ja, und dann kriegt der arme Kerl natürlich voll einen auf den Deckel und kriegt eine verbraten, fühlt sich dann selber auch schlecht und schuldig, weil er ja nicht mehr so funktioniert, wie die sogenannte normale Gesellschaft es erwartet. Wenn eine Frau schlau ist, dann arrangiert sie sich mit der weiblichen Seite ihres Mannes, weil dann hat sie nen tollen Partner, der ganz liebevoll mit ihr umgeht, und es ist doch toll, wenn ein Mann zuhause auch mal im kurzen Röckchen rumsteht und macht mal nen scheiß Abwasch, oder? Man muss dann halt auch, wenn mans nicht dealen und handeln kann, dann muss man auch mal die Humorseite sehen. Etwas, was mir vielleicht

keinen Spaß macht, nimmt mir dann vielleicht mein Mann zuhause ab.

Das hat jetzt nichts mit Rollenspiel zu tun, man muss das schon ernst nehmen. Einen Partner zu haben, der Mann ist und ab und zu Frau ist, sollte man akzeptieren. Passiert leider nicht oft. Und ich rate auch vielen meiner Damen, die hierher kommen, also meinen Kundinnen oder Kunden: Am besten nichts sagen, weil wenn es dann irgendwann mal Krach gibt daheim, was passiert dann? Dann wird deine Frau sagen: »Das hätte ich mir ja denken können.«, beschimpft dich dann als Tunte oder benutzt es als Druckmittel, und tut einfach deiner weiblichen Seite weh. Und das tut dir nicht gut, also behalts gleich für dich. Ich hab da keine Formel, ob man es sagen soll oder nicht zuhause, da ich ja meistens die Partnerinnen nicht kenne, ich frag dann, ja, wie ist sie aufgewachsen oder ist sie religiös, oder ist es dies, ist es das. Muss man ausloten, entweder man genießt es und man muss kein schlechtes Gewissen haben, wenn man nach Hause kommt, oder man teilt es mit und kriegt Ärger oder man teilt sich mit und die Frau akzeptiert es. Ja, oder man lebt 30 Jahre zusammen und weiß nicht, dass die eigene Frau zuhause ein Verhältnis zu einem Transvestiten hat, weil sie sich selber nicht getraut hat, ihrem eigenen Mann zu sagen, dass er mal ein paar schöne Röcke anziehen soll. Also, wie du es drehst und wendest, es ist wie ein blöder, vertrackter Pfannkuchen, *one way or the other*, wie du es machst, ist es verkehrt, einfach, trau dich, riskier was oder bleib in der Duldungsstarre.

diskus. Du meintest, eigentlich geht es bei dir im Laden nur darum, die Frau in sich, seine weibliche Seite hervorzubringen. Denkst du, dass auch Frauen das Frau-Sein irgendwie gelernt haben müssen, dass es auch eine Art Inszenierung und etwas Aktives ist und vielleicht weniger natürlich, als allgemein angenommen?

Manuela. Gute Frage. Also heutzutage sieht man ja auf der Straße nicht mehr so viele Damen, weil Frauen ja meistens Hosen anhaben oder sich auch sehr maskulin bewegen, ne ziemlich derbe Aussprache haben, da kann man sich nicht so viele Beispiele ziehen. Ich bin Frau. Ich kann alles. Ich kann auf nem Motorrad tausend Kilometer abreißen, ich hab Harley-Klamotten, ich kann auch jemandem aufs Maul hauen, wenns sein muss. Aber ich bin immer noch Dame. Aber ein Transvestit hat nicht mehr so viele Vorbilder auf der Straße. Weil die Gesellschaft dazu neigt, die Grenzen ziemlich fließend zu halten, also eine Frau ist eigentlich angehalten, ihre Weiblichkeit eher zu verstecken, und wenn sie ne Weiblichkeit zeigt, dann ist es immer übertrieben, dann sinds Frauen wie die Katzenberger und Pamela Anderson und so, aber das ist ja auch nicht das Wahre.

diskus. Warum ist das nicht das Wahre?

Manuela. Ja, willst du so aussehen?

diskus. Ehrlich gesagt nein (lacht).

Manuela. Keiner will das, aber sie haben Unterhaltungswert und das ist wieder cool. Man spricht darüber, es ist was Urweibliches. Das ist ja auch für jeden etwas anderes, die Monroe ist für mich ein Urweib, die ist 50 Jahre tot und ist nicht vergessen. Viele wollen weiblich aussehen, also richtig weiblich: Die wollen Taille, die wollen Hintern, die wollen ne Brust, aber nichts Übertriebenes. Wenn du Männer fragst,

was magst du an einer Frau, und ein Mann ist ehrlich, dann würde keins von den Dingern aufs Tablett kommen, ja, weder ne große Körbchengröße, noch ein auffälliges Dasein, noch sonst irgendwas, sondern eher was, was man entdecken muss, ja, was Verschwiegenes, was Geheimes, etwas, das nicht gezeigt wird in der Öffentlichkeit, etwas, das nur demjenigen gehört, der es besitzen *darf*. Deswegen der Name *transnormal*, keine möchte hier übertrieben aussehen, keine möchte wie eine Drag Queen rüberkommen. Hier will ja keine auf die Bühne. Transvestiten, die auf der Bühne stehen, denke ich, sind da ganz anders. Also, ein Transvestit, der auf der Bühne steht, der will wirklich wahrgenommen werden, und der lässt sich auch drauf ein, immer noch eins drauf zu setzen: noch mehr Wimpern, noch mehr Haare, noch höhere Schuhe, noch mehr *to the max*, ja – aber ein Transvestit, der transnormal ist, der geht einfach raus und sagt: »Ich möchte gerne so aussehen wie Mädels auf der Straße«. Klar, du musst dich erstmal ausprobieren, dann flippst du natürlich total durch, oh, große Oberweite, ganz kurzer Rock, okay, alles klar, aber nach einer halben Stunde ist schon klar, oh, das will ich ja eigentlich gar nicht, ich hab es gesehen und es gefällt mir nicht. Ja, weil jeder möchte normal aussehen, das Mädchen von nebenan, am liebsten ganz unsichtbar sein, nicht auffallen.

Transvestiten haben Angst, dass sie erkannt werden, dass sie vielleicht ausgelacht werden, dass sie beschimpft werden, das Weibliche wird dann verletzt, ist was ganz Schlimmes. Natürlich hat man Fantasien, natürlich haben auch Mädchen Fantasien, die sagen: »Oh, ich schminke mich jetzt mal wie Madonna« oder »Ich mache mal wie J. Lo« und man singt vorm Spiegel zuhause, mit einer Haarbürste in der Hand, ja und zieht sich total crazy an. Man würde aber nie so rausgehen. Ja, und genauso ist es dann auch in einem Transvestitenladen.

diskus. Wenn es darum geht, die männliche Seite verschwinden zu lassen, betrifft das ja auch die Frage: wie bewege ich mich, wie sitze ich da. Gehört auch ein Einüben von Verhaltensweisen, ein Inszenieren oder »Schauspieltraining« dazu in deinem Laden?

Manuela. Kommt auf denjenigen an. Also die Menschen, die hierher kommen, sind ja alle verschieden, und der eine sieht zwar ganz toll aus und ist super weiblich, hat aber nicht das Talent sich zu bewegen. Manche laufen wie Pinocchio, manche wie ein Seemann, das klappt wirklich nur mit ganz viel Mühe, mit ganz viel Geduld, auch viel mit Kopfkino. Man muss ein bisschen übertreiben oder man muss Beispiele geben, was man zum Beispiel im Fernsehen oder im Film mal gesehen hat, stell dir einfach vor, so und so, und manchmal mach ich das auch vor. Natürlich, ich kanns, ein Mann kann das nicht, weil ein Mann, der bewegt sich ganz anders. Ein Mann schwankt ein bisschen beim Laufen, ist auch unsicher und kommt sich halt auch ein bisschen albern vor, und er traut sich nicht. Das sind ganz viele Sachen, die dann auf einen einstürzen. Also, hier ist noch keine die Treppen hinuntergefallen. Aber es ist schwierig, aber man muss halt darauf achten. Also wenn sich jemand zum Schminken hinsetzt und die Knie sind auseinander, wie ein Mann halt da sitzt – also du hast übrigens ne tolle Haltung, das liegt wahrscheinlich hier am Laden – ich sags dann immer spielerisch und lustig, weil ich bin ja tief drin auch ne Komikerin, dann sag ich, Knie zusammen. Ich will ja auch die Unsicherheit nehmen, ja, weil viele sind ja auch total unsicher, und wenn ich dann noch daher komm wie ne strenge Oberlehrerin oder wie ein Maßregler – funktioniert nicht. Man muss ja auch ein bißchen Mut geben und Anerkennung verteilen: »Hast du toll gemacht!«, auch wenn ich sehe, dass jemand Schwachstellen hat, also ich hab ja auch Menschen hier, die haben auch körperliche Behinderungen. Das kommt auch oft vor. Ich hatte auch schon jemanden hier der kam im Rollstuhl und wollte gerne mal Braut sein. Das war super cool, da hab ich mir Hilfe geholt, dann haben wir sie ins Brautkleid gehievt, ganz schwierig. Aber das Glück, das dann in den Augen strahlt und aus dem Spiegel – pam pam! – dieses Feedback, ja? Und das ist schon ein tolles Gefühl, als wärst du übers Wasser gelaufen.

diskus. Du hast erwähnt, dass weibliche Vorbilder fehlen. Es geht also auch um ein Nachahmen eines weiblichen Ideals?

Manuela. Ja, das auf jeden Fall. Also ein Transvestit hat ja auch immer ein Vorbild, es kommt ja immer von irgendwo her. Also wo es herkommt, weiß ich auch nicht.

Aber viele erzählen mir, dass sie eine Tante, die Mutter, die Oma, die Freundin, die Cousine, what so ever, ich weiß nicht, beobachtet haben und toll fanden. Für ein Mädchen ist es ja okay, wenn sie ein weibliches Vorbild hat, wenn man sein will wie Madonna. Aber ein Junge, der sechs, sieben Jahre ist und irgendwo was sieht, vielleicht auch heimlich, und sagt: »Oh toll, ein Rock!« Oder das Rascheln von nem bestimmten Stoff, ja, das begleitet dein ganzes Leben. Und für ein Mädchen ist das normal, wenn ich früher mit meinen Barbiepuppen gespielt hab, wow, ich hab Brokatstoffe genäht, tolle Kleider gemacht. Ein Junge darf das nicht,

und ein Junge würde das auch gerne anziehen, darf er nicht, alles verboten, voll fett verboten. Weil sonst bist du out. Der Vater haut dir eine runter, die Mutter weint, es ist alles Schande, Sünde, und wenn du in kleinen Städten, auf dem Dorf wohnst, doppelt so schlimm. Es begleitet dich immer eine gewisse Schuld, aber auch ein gewisser Reiz. Verbotenes ist ja sehr reizvoll. Wenn es offiziell erlaubt wäre, wenn jetzt jeder Frauenkleider tragen könnte, wenn er Lust hätte, dann würde keiner mehr im Laden stehen. Vielleicht. (lacht)

diskus. Nach draußen zu gehen in die Öffentlichkeit ist sicherlich nochmal ein ganz anderes Spiel mit dem »Publikum«.

Manuela. Ja klar, und da gehört schon ganz schön Adrenalin dazu, also wenn man hier drin ist, hat man nicht unbedingt den Plan rauszugehen. Ich nutze auch oft so die Schrecksekunde und sage, willst du nicht doch mal um den Block spazieren, und dann mache ich die Tür auf und sage: »Los raus!« Und dann kommt jemand zurück und ist total glücklich, ja, »es war gar nicht schlimm, das war ganz toll« und »ich gehe jetzt nochmal raus« und »oh wow, und das nächste mal können wir vielleicht in ein Café oder ins Theater gehen«. Und dann entwickelt sich so eine weibliche Persönlichkeit, weil je normaler das dann ist, desto eher drängt es einen dann auch raus, ja, weil es passiert einem ja nichts. Ich habe mal was ganz Schönes gehört von jemandem, also ich habe einen ganz zauberhaften Kunden, den habe ich schon ganz, ganz, ganz lange Jahre und er ist sehr groß und ist sehr kräftig und ist schon älter und … er sieht natürlich nicht aus wie ein Mädchen, ja, natürlich sieht man, dass es ein geschminkter Mann ist, ja, aber ich schminke und style das immer so natürlich wie möglich und so, dass er oder sie sich damit wohlfühlt und dann auch den Mut hat in die Stadt zu gehen, mal in ein Kaufhaus und mal ein bisschen rumstöbern, weil das ist wirklich die Königsdisziplin, einfach rausgehen. Und dann kenne ich eine ältere Dame, die ist Rentnerin, die wohnte hier um die Ecke und dann habe ich sie gefragt ob sie mal die Jaqueline begleitet. Dann habe ich also Jaqueline schön zurecht gemacht und dann sind sie in die Stadt und als sie zurückkommen, sagt die Jaqueline: »Also wir waren im Kaufhof und da war eine Mutter mit ihrem Kind und der kleine Junge hat zwischen uns hin und her geschaut. Dann hat sich der Junge umgedreht und hat zu seiner Mutter gesagt: ›Jetzt weiß ich, was das ist, das ist eine Mutter mit ihrer Tochter, die mal ein Sohn war!‹« So sehen Kinder das. »Jetzt weiß ich, was das ist« – das ist so diese Neugier, der Mensch will immer wissen, was dahinter steckt, ja, das ist das größte Hobby von Menschen, dahinter gucken, alles wissen wollen. Geht halt nicht, du kannst nicht immer alles wissen und es ist immer gut, wenn etwas verborgen bleibt, nur dann ist es interessant und dann ist es reizvoll. Ja, genau wie Frauen die alles zeigen, braucht kein Mensch. Schön zum Angucken, aber leider nicht zum Heiraten. So ist man seine eigene Braut.

diskus. Die Erfahrung der Kund_innen, wenn sie sich aus dem Laden raustrauen, ist also zumeist positiv?

Manuela. Also ich habe hier noch nie irgendjemanden erlebt, der zurückkam und gesagt hat, er ist angepöbelt

oder beschimpft worden, nein. Es ist oft so, dass Leute gucken und dann sage ich: Okay. Klar, man muss sich auch darüber klar sein, wenn jemand guckt – *wie* guckt er? Wie empfinde ich das? Wieviel Selbstbewusstsein habe ich? Mich kann man angucken, mich kannst du angucken von morgens bis abends, mich störts nicht, ich finds geil, mir gefällt das, ich werde gerne angeguckt, ja.

Weil, ich habe kein Problem damit, aber ich weiß, wann ich eine Frau bin, meine Identität ist klar, meine Attitude, mein Standing ist auch klar: Ich weiß was ich will, ich weiß wie ich mich darstelle, ich mach das alles so, wie ich das will und dazu stehe ich. Derjenige, der aber Transvestit ist, der dieses Selbstbewusstsein nicht hat, der denkt: Jetzt werde ich angeguckt, weil ich zu groß bin, zu dick bin, Bartschatten habe, man hat mich erkannt, man sieht, wie männlich ich bin, oh meine Hände, oh meine Füße, Größe 46 … Ja, vollkommen falsch. Man guckt dich an, man findet dich interessant, man schaut auf deine schönen Beine. Ja, vollkommen wertfrei. Was ist das? Mann? Frau? Nein, das ist einfach eine Erscheinung, und die Erscheinung ist schön. Fertig aus, Punkt. Toll gesagt. (lacht)

diskus. Empfindest du das, was du hier im Laden machst, auch als eine politische Tätigkeit?

Manuela. Was hat das mit Politik zu tun?

diskus. Siehst du eine Art Mission oder einen bestimmten Sinn in deiner Tätigkeit, oder willst du eine Veränderung anstoßen?

Manuela. Einen Sinn … Das ist wirklich eine Mission: Ich finde es ungerecht, dass Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe, ihrer Religion, ihrer politischen Einstellung, egal, was es ist, kategorisiert, verteufelt, vergöttert werden, was auch immer. Ich sehe für mich selber keine Religion, keine Hautfarbe, keine Nationalität, kein gar nichts. Ich fühle mich zugehörig zu Allem, was mir gefällt. Man wird so viel belogen, so viel betrogen und davon habe ich die Schnauze voll, seit ich denken kann.

Ich bin ein sehr klar denkender Mensch und das ist eigentlich auch mein Verhängnis, dass ich zu sehr durchblicke. Aber deswegen verarsche ich auch meine Kund_innen nicht. Das ist auch der Grund warum viele Kund_innen immer wieder hierher kommen, weil sie wissen, hier gibt es Ehrlichkeit. Eine politische Sache ist eine Partei, der man angehört, eine politische Geschichte wäre: ich spreche mich für das oder für dies aus. Nein, ich bin einfach nur gegen Vorurteile, egal gegen wen. Ich denke, dass unsere Gesellschaft gewissen – Kleidungsstrategien sag ich mal – unterworfen ist. Wenn du morgen aufwachst, deine Festplatte ist gelöscht, dann würdest du jede_n so akzeptieren, wie er oder sie ist. Aber es ist uns halt leider über Generation, Generation, Generation reingedrückt worden, es ist uns vererbt worden, die Festplatte hier oben sagt halt, das ist ein Mann, das ist eine Frau und das ist was dazwischen, das ist pfui. Ich habe keine Vorurteile, niemand gegenüber. Ich mag Menschen nicht, die Böses tun, ich mag Menschen nicht, die mich betrügen wollen, Banker, Politiker und so Menschen, ja, mag ich einfach nicht. *I don't like them* und sag das auch, ist mir auch vollkommen egal, ich sag alles, was ich denke, ich brauche auch kein Blatt vor den Mund nehmen, brauch ich gar nicht, was soll mir passieren? Weißt du was so schön ist? Ich habe keine Angst.

MOVING-LIGHTS, MOVING-LIGHTS, MOVING-LIGHTS

»Die im Dunkeln – Ein Projekt über Menschen ohne Papiere« ist ein Theaterstück von *theaterperipherie*[1], das Bruchstücke aus dem Leben von illegalisierten Migrant_innen aufgreift, auf die wir im Zuge von Recherchen in Hessen und Pas-de-Calais gestoßen sind. Die Ausarbeitung des Stücks erfolgte in gemeinsamer Auseinandersetzung mit dem postmigrantischen Ensemble. Seit der Premiere am 24. Oktober 2010 in Frankfurt gastierten wir mit »Die im Dunkeln« in unterschiedlichsten Kontexten.[2] Dem Stück wird oft attestiert, dass es Licht in den Alltag und die erlebten Zustände von illegalisierten Migrant_innen bringt: Es befreie sie aus der Unsichtbarkeit; es mache sie sichtbar. Solche Reaktionen aus der Presse[3], aber auch von Zuschauer_innen freuen uns immer wieder, überfordern und unterfordern jedoch gleichzeitig das, was Kunst kann und will. Sie verkürzen die Komplexität, die sich um die Intention rankt, mit Kunst etwas sichtbar zu machen. Was kann und soll Kunst leisten? Durch die Vorstellungen von »Die im Dunkeln« haben wir erfahren, wie z. B. der Aufführungskontext die Wahrnehmung beeinflusst. Ob wir auf einer Demonstration oder in einem eher kunsteigenen Rahmen auftreten, verändert das, was sichtbar wird. Wir fragen uns, ob die Erwartung, Kunst politisiere gesellschaftliche Unsichtbarkeiten zu etwas Sichtbarem, nicht eigentlich das verfehlt, was sich bei einer Theateraufführung ereignet.

So freuen wir uns über die Gelegenheit, in der vorliegenden Ausgabe des *diskus* über unsere Erfahrungen bei »Die im Dunkeln« zu berichten. Allerdings können wir kein abgeschlossenes Konzept zur szenischen Darstellung von Unsichtbarkeit präsentieren. Vielmehr nehmen wir die Anfrage des *diskus* zum Anlass für einen Rückblick: An welchen Punkten sind wir mit »Die im Dunkeln« dem Thema Unsichtbarkeit begegnet? Dabei schreiben wir aus dem subjektiven Blick der an der Inszenierung Beteiligten, mit den entsprechenden blinden Flecken und großer Nähe zum Sujet, wie das beim Schreiben über das eigene Kunstwerk der Fall ist. Zunächst werden wir beschreiben, in welcher Art und Weise wir das Thema der (Un-)Sichtbarkeit in unserer Arbeit behandeln, um in einem weiteren Schritt zu fragen, ob und was denn durch die Inszenierung sichtbar wird: die Situation der illegalisierten Migrant_innen, deren Schicksale? Eine Unsichtbarkeit,

die mit unserer Gesellschaft in der heutigen Verfassung einhergeht?

---- Das Spiel mit der (Un-)Sichtbarkeit ----

1. Die Recherchen

Bereits am Anfang unserer Arbeit stand die Frage, wie sich Unsichtbare oder Unsichtbarkeiten in einem Theaterstück darstellen lassen. Aber warum eigentlich? Schließlich handelt es sich bei illegalisierten Migrant_innen nicht um *Gespenster*, sondern um Menschen, mit denen wir gemeinsam leben. Trotzdem ist für das Leben von Menschen ohne Papiere, wie wir feststellten, eine Art der Unsichtbarkeit konstitutiv: Wer als illegalisierte Migrant_in lebt, ist nicht als solche erkennbar, ist als solche unsichtbar. Doch was bedeutet ein Leben in der Unsichtbarkeit? Illegalisierte Migrant_innen bewirken, z.B. Regina Römhild zufolge, die eigene Unsichtbarmachung, indem sie in eine andere kulturelle Sichtbarkeit abtauchen.[4] Diese *Tricks des Tarnens* bilden für unsere Arbeit an »Die im Dunkeln« einen entscheidenden Ausgangspunkt. Wir fragten uns in der Erarbeitung der Inszenierung, wie illegalisierte Migrant_innen unbemerkt in dieser Gesellschaft überleben.

Im Zuge der Recherchen begegneten wir den inzwischen zahlreichen medialen Darstellungen von illegalisierten Migrant_innen. Oft wurde schlicht das Leben einer Person nachgezeichnet, die sich nur selten in die Öffentlichkeit begibt und wenn überhaupt, dann grau, leise und ängstlich. Dieses Bild tritt besonders deutlich in einem Video hervor, das Menschen davor abschrecken soll, ohne Papiere nach Europa zu kommen.[5] Wir hörten andere Geschichten. So erfuhren wir, dass zwei Sexarbeiterinnen beispielsweise zum Feiern am Christopher Street Day in Frankfurt teilnehmen. Gerade diese besondere Öffentlichkeit ermöglicht es ihnen, in der Unsichtbarkeit zu leben. Im Stück greifen wir diese Schilderung mit der Szene »VOLL VERARSCHT« auf, die anstatt mit Angst, voller Stolz von dem Coup, einen Polizisten offensiv auszutricksen, erzählt: Auf dem Lastwagen der FDP tanzten die beiden, während ein Polizist zuschaute, aber nichts kapierte: »Wir haben uns ganz nach vorne gedrängelt. Dem haben wir gezeigt, was es heißt, so richtig geil zu tanzen.« Doch nicht genug: Sie schnipsen lauten Techno an. Die Party geht weiter.

So entdeckten wir auf unserer Suche nach Möglichkeiten des Tarnens, dass es sich in der gegenwärtigen Gesellschaft vielleicht am besten versteckt, wenn man ausgestellt im Rampenlicht steht. Wir stießen auf Geschichten des *offenen bzw. offensiven Gesehenwerdens*, die im Kontrast zur Idee des Versteckens und des unsichtbaren Lebens liegen. Die Erwartung, illegalisierte Migrant_innen leben nur in Hinterzimmern, schreibt ihnen eine passive Rolle zu. Dabei werden die illegalisierten Migrant_innen oft aus einer gut gemeinten Absicht als handlungsunfähige Opfer gezeigt. Wir erlebten Anderes und stellen diese Beurteilung radikal in Frage.

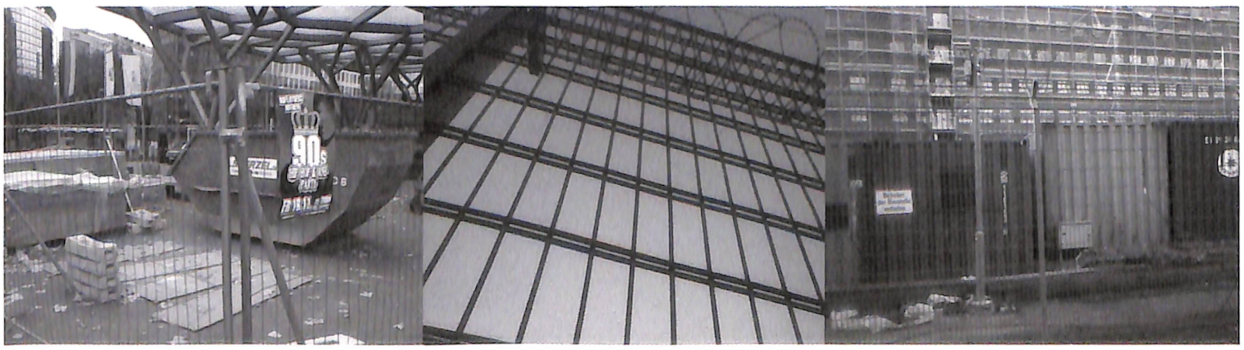
Die Ambivalenzen, die sich um den Topos des (Un-)Sichtbarseins bzw. -machens ranken, zeigt auch eine andere Szene: »Moving-lights, moving-lights, moving-lights«: In der Mitte des Stückes tanzen die Darsteller_innen im Licht von Scheinwerfern, sogenannten *moving-lights*, die rhythmisch den Bühnenraum anstrahlen und einzelne Stellen beleuchten. Assoziationen, die geweckt werden sollten, sind Scheinwerfer der Polizei, die den Raum absuchen, und die drohende Gefahr des Gefangenwerdens im Lichtstrahl. Ganz im Gegensatz zu dieser Erwartung fliehen die Darsteller_innen aber nicht vor diesen Lichtern, sondern versuchen gerade, in ihrem Tanz möglichst hell erleuchtet zu sein.

Unsere Erfahrungen bei den Recherchen führten uns also dazu, das Bild der ›passiv und leidenden‹ illegalisierten Migrant_in aufzubrechen und sie auch in ihrer Stärke, ihrem aktiven Kampf zu zeigen, ohne gleichzeitig ihre Situation zu romantisieren. Dabei spielt die Selbstverständlichkeit, mit der illegalisierte Migrant_innen mit ihrem Status umgehen, die uns in den Recherchen immer wieder begegnete, eine große Rolle. Als einschneidendes Erlebnis lässt sich hier ein aufgesprühter Schriftzug auf der Wand des Squates zitieren, in dem wir während unseres Aufenthalts in der französischen Hafenstadt Calais untergekommen waren: *»Nous sommes ici!«* stand dort in einer schnell aufgetragenen roten Farbe, was auf deutsch so viel heißt wie: »Wir sind hier!«. Uns zeigte sich darin ein bestimmtes Selbstverständnis, das uns in seiner Klarheit und Einfachheit beeindruckte und von dem wir in den Proben ausgingen, was die Auswahl der Geschichten und die Haltung zu diesen betrifft.

2. Der Probenprozess

Maßgeblich beeinflussten die Darsteller_innen unsere Positionierung im Probenprozess. Doch wer spielt »Die im Dunkeln«? Die Frage der Besetzung beschäftigte uns schon von Beginn an, denn ein Stück über illegalisierte Migrant_innen und deren Lebenssituation in Europa sperrt sich zunächst scheinbar gegen die Art und Weise, wie *theaterperipherie* arbeitet. Denn grundsätzlich bestimmt die Ensembleauswahl, dass die Darsteller_innen zum Thema der jeweiligen Inszenierung eine große Nähe aufweisen. Die Arbeit von »theaterperipherie« zeichnet aus, dass *das MEHR an Wissen im Vergleich zum Regieteam* die Proben und das Ergebnis maßgeblich leitet. Für uns Theaterschaffende bedeutet das, viel mehr Fragen an die Darsteller_innen zu stellen als Antworten zu geben. Nun liegt es auf der Hand, dass im Fall eines Abends über illegalisierte Migrant_innen dieses Vorgehen eigentlich bedeutet, nur mit illegalisierten Migrant_innen selbst zu arbeiten. Da dieser Weg aber aufgrund ihres rechtlichen Status nicht für uns realisierbar war, standen wir vor der Schwierigkeit, die Frage nach der Besetzung anders zu lösen. Wir entschieden uns für ein migrantisches bzw. postmigrantisches Ensemble. Allerdings blieben wir am Beginn recht unsicher: Wie würde sich die Distanz zum Thema abbauen lassen? Wir befürchteten, dass sich zwischen uns als Regieteam, das monatelang recherchiert hatte, und dem Ensemble aus jungen Leuten, die fast alle einen deutschen Pass haben und oft auch in Deutschland geboren wurden, ein zu großer Abstand besteht.

Es zeigte sich jedoch, dass alle auf unterschiedliche Art und Weise Erfahrungen der Exklusion in ihrem alltäglichen Leben gesammelt hatten. So kam von der Seite der Spielenden ein Aspekt dazu, der nur schwer in Worte zu fassen ist, aber eine inszenierungsprägende Stellung einnahm, nämlich ein *Wissen der Darsteller_innen über das Angesprochen- und Angesehenwerden als Fremde.* So beschrieb der Darsteller Adil Khadri folgendes: »Ich bin nicht illegal, aber ich kenne es, von der Polizei nach meinen Papieren gefragt zu werden!«, sprich als potentieller ›Illegaler‹ angerufen zu werden. Die Darsteller_innen verfügen demnach über eine hohe Sensibilität für die Thematik, wie es bei einer anderen Besetzung nicht der Fall gewesen wäre. In den Proben wurde etwas anderes sichtbar als schlicht die gesammelten Geschichten. Der Umgang der Darsteller_innen selbst mit Ausgrenzungen bestimmte zunehmend die Haltung zu den Szenen. So mischten sich plötzlich sehr persönliche Erfahrungen und Gefühle mit den recherchierten Erlebnissen. Hierbei ging es oft ganz grundlegend darum, ob unsere Darsteller_innen überhaupt ein ›Recht‹ haben auf der Bühne zu stehen und sich zu zeigen.



Der *Akt des öffentlichen Auftretens und Sprechens* zeigte sich für die Darsteller_innen als wenig selbstverständlich, da alltagsrassistische Annahmen, wie z.B. es handele sich bei ihnen um Theatertechniker_innen oder vor dem Theater herumlungernde Jugendliche, zu den Proben und Aufführungen gehörten. Der Schritt auf die Bühne wurde von den Darsteller_innen jedes Mal als aktive Handlung gegen Diskriminierung und falsche Vorannahmen verstanden, was eine kämpferische Spielhaltung entstehen ließ. Diese Haltung wiederum traf sich mit den Geschichten und unseren oben beschriebenen Erlebnissen bei den Recherchen für das Stück. So konnten bis zuletzt neue Texte entwickelt und eine prozessorientierte Arbeit entstehen, die maßgeblich von der Augenhöhe lebt, die die Darsteller_innen zum Material und dem Regieteam einnehmen. In der künstlerischen Auseinandersetzung stellten sich generelle Fragen über das Sich-Zeigen und Gesehenwerden, die das Theater jedes Mal einfordert, die aber oft als Selbstverständlichkeiten gelten. Hier treffen sich die medialen Bedingungen des Theaters mit dem Thema eines Abends über illegalisierte Migrant_innen, der sich ja gerade mit der Schwierigkeit konfrontiert sieht, wie und was denn über sie gezeigt und gesagt werden kann.

3. Der Aufführungsprozess

Im Produktionsprozess von »Die im Dunkeln« kristallisierte sich für uns immer deutlicher heraus, dass wir in dem Stück nicht auf die Betroffenheitsschiene setzen wollen und können. Denn ein Stück mit der Intention, dass sich die Zuschauer_innen in die Situation von illegalisierten Migrant_innen einfühlen, läuft Gefahr, auch wenn oder gerade weil es gut gemeint ist, mehr zu verdunkeln, als zu erhellen. Wenn es bloß darum geht, dass zwischen Menschen mit und ohne Papieren eigentliche keine Unterschiede bestehen, weil wir ja alle nur Menschen sind, bleiben wichtige Momente, die das Leben von illegalisierten Menschen strukturieren, verdeckt: Alltagsrassismus, EU-Grenzpolitik, Polizeikontrollen, Abschiebungen, Residenzpflicht, Unterbringungen, Arztgutachten, Aufenthaltsgesetze, um nur ein paar zu nennen. In die Begriffe der (Un-)Sichtbarkeit umgemünzt ließe sich formulieren: »Die im Dunkeln« gibt nicht den Unsichtbaren eine Stimme, sondern rückt die Unsichtbarkeit, in der sie leben, ins Licht. Aber inwiefern diese Überlegungen von Gewicht sind, muss sich bei jeder Aufführung erneut erweisen.

Durch das Bühnenbild, ein rautenförmiger Gitterverschlag, in dem die Darsteller_innen während des ganzen Stücks die Szenen spielen, wird das Thema des Gesehen- und Angesprochenwerdens nochmals aufgenommen. Indem die Zuschauer_innen sehr nah um den Zaun herum sitzen und oft ganz direkt von den Darsteller_innen angespielt werden, wird deutlich, welche Macht das Ansehen und Ansprechen hat, was uns viele Zuschauer_innen auch über ihr Erleben in der Aufführung mitteilten. Bei den Zuschauer_innen entstehen individuelle Erfahrungen im Aufführungsprozess, was bedeutet, dass man letztlich nur durch die Zuschauer_innen etwas über die (Un-)sichtbarkeiten erfährt, die eine Inszenierung erzeugt. Als mögliche Anhaltspunkte können dabei die Publikumsgespräche im Anschluss an die Vorstellungen dienen.

Zum Verständnis ist es wichtig, sich bewusst zu machen, dass ein Theaterabend davon lebt, dass er bei jeder Aufführung wieder hervorgebracht werden muss, dass es ihn nicht gibt, bis er stattfindet und das jeweils einmalig. Auch der Ort, an dem ein Stück gespielt wird, bestimmt das Theaterereignis entscheidend mit: So verändert sich die Wahrnehmung des

Monologes *sin nombre*, der sich gegen die Zuschreibung einer Opferrolle wehrt, mit dem Kontext: Ob der Monolog vor Zuschauer_innen, die eher wenige Konflikte mit der Polizei haben, vor Jugendlichen, die gegen die Residenzpflicht verstoßen, um das Stück zu sehen, oder im Terminal 1 des Frankfurter Flughafens direkt einem Polizisten ins Gesicht gesagt wird, das ist etwas anderes. Mit dem an die Vorstellung anschließenden Gespräch, einem wie ein Zuschauer formulierte »sozialen Ereignis«, verhält es sich ähnlich, da dieses selbstverständlich sehr kontextabhängig ist und zunächst ›unkontrolliert‹ jedes mal neu entstand.

Nachdem »Die im Dunkeln« anfangs immer im Anschluss an das Stück »Warten auf Godot« von Samuel Beckett (Regie: Peter Eckert)[6] in einem Doppelabend gezeigt wurde, folgten noch eine Reihe von Gastspielen, an denen »Die im Dunkeln« für sich stand. Wir gastierten in vielen unterschiedlichen Kontexten wie der Jahresabschlussgala 2011 von *Jugendliche ohne Grenzen*, einer Demonstration gegen Abschiebungen am Frankfurter Flughafen im Juni 2011, aber auch in eher kunsteigenen Rahmen wie dem Jungen Theater Göttingen, den kleinen Kammerspielen in Landshut und unterschiedlichen anderen Spielorten im Rhein-Main-Gebiet.

In Erinnerung ist zum Beispiel ein Gastspiel im Bürgerzentrum Karben geblieben, bei dem ein Zuschauer im Publikumsgespräch als Vorwurf an das Stück die Frage aufwarf, ob es denn ein Recht auf Glück gebe. Unter diesem Recht auf Glück verstand er das Recht, dorthin zu gehen und dort zu leben, wo man will. Eine hitzige Diskussion entwickelte sich, in deren Verlauf beispielsweise eine Zuschauerin alle im Raum, die dazu bereit seien illegalisierte Migrant_innen bei sich aufzunehmen, aufforderte, das hier und heute öffentlich zu bekennen. Am Ende der Diskussion stand der Kommentar von einem Zuschauer, der erklärte, dass er sich im Stück wiedererkannt habe, wie er vor vielen Jahren alleine in Pakistan aufgebrochen sei, um in Europa zu leben. Er sagte: »Ich weiß nicht, ob es ein Recht auf Glück gibt, aber ich habe es gesucht.«

Ein weiterer Reizpunkt, der immer wieder bei Publikumsgesprächen aufgekommen ist, hat sich an der Frage nach der Herkunft der Darstellller_innen entzündet: »Woher kommt ihr?«, fragten oft Zuschauer_innen. So entwickelten sich heftige Streitgespräche. Manche zeigten Verständnis für das Interesse, andere äußerten den Vorwurf des Rassismus. Bei einem Gespräch wurde die Frage anders gestellt: »Welche Fragen hört ihr nicht gerne?«. Die Antwort war klar.

»Die im Dunkeln« zeichnet aus, dass es solche sozialen Ereignisse mithervorbringt. Ein soziales Ereignis, das unabhängig von dem künstlerischen Ereignis eine politische Dimension von »Die im Dunkeln« aufzeigt: Was und wer sichtbar oder unsichtbar ist, ist das Ergebnis von politischen Konflikten. Ein Theaterstück befindet sich nicht jenseits von Konflikten um die (Un-)Sichtbarkeit. Und in den Publikumsgesprächen nach den Vorstellungen brachen diese Konflikte auf. Stört »Die im Dunkeln« also die Ordnung, die festlegt, was und wer sichtbar oder unsichtbar ist? Wichtig finden wir es zu betonen, dass es in erster Linie politische Proteste sind, die die Aufteilung der (Un-)Sichtbarkeit unterbrechen: Gegen ihre Illegalisierung, gegen ihre Unsichtbarkeit protestieren seit den 1990ern die *Sans Papiers* in Frankreich, illegalisierte Migrant_innen in der USA kämpften im Jahr 2006 gegen die Reform des Einwanderungsgesetzes und *The Voice* leistet in Deutschland einen unentwegten Widerstand gegen Residenzpflicht und Abschiebungen. Und zwar auf eine ganz bestimmte Art und Weise: Sie treten in der Öffentlichkeit sichtbar als illegalisierte Migrant_

innen auf! Das Theater bildet keine Alternative zu diesen Protesten. Dem Theater diese Aufgabe zu übertragen, überfordert es.

Zudem würde eine solche Forderung die kunsteigenen Freiheiten verraten und ein Ursache-Wirkung-Modell aufstellen, das einen radikalen Abstand zwischen den Kunstschaffenden und den Zusehenden annimmt, in dem erstere als Lehrende und letztere als Lernende fungieren. Dieses Machtverhältnis gilt es infrage zu stellen. Die Vorstellung einer direkten Übertragung von ›Meinungen‹ von der Bühne ins Publikum, auch einer ›direkten‹ Politisierung lässt sich demnach nicht aufrechterhalten. Das Theater jedoch leistet etwas anderes. Ihm wohnt die Möglichkeit inne, etwas auf eine Weise sichtbar zu machen, die sonst nicht zu erlangen ist. Durch die Interaktion zwischen Darsteller_innen und Zuschauer_innen vermittelt sich ein Erlebnis, das Emotionen, Meinungen oder Erfahrungen eine Wahrnehmbarkeit verschafft, wie es sie sonst nicht gibt: Im Theater besteht das Potential, das Spiel mit der (Un-)Sichtbarkeit in ein Spiel mit der (Un-)Möglichkeit zu verwandeln. Trotz der genannten Vorbehalte ist so nicht notwendig ausgeschlossen, dass sich die Kunst doch für einen Moment mit der Politik trifft, im Kampf um die Veränderung der (Un-)Sichtbarkeit.

Wir danken allen, die mit »Die im Dunkeln« das Wagnis eingegangen sind, sich in die Verstrickungen von Kunst und Politik zu begeben. Und wir werden das auch weiterhin machen, wenn vielleicht auch anders. In diesem Sinne bekräftigen wir, nicht vor den Widersprüchen zurück zu schrecken, sondern die künstlerische Intervention in die (Un-)Sichtbarkeit zu suchen.

Ute Bansemir und Wolf Perina

***.notes**

#1 *theaterperipherie* ist ein freies Theater in Frankfurt am Main. Mehr Infos unter: www.theaterperipherie.de.

#2 Bei »Die im Dunkeln« haben mitgewirkt: Jonas Abbood, Hatice Bayval, Philipp Bergmann, Alexander Brill, Laura Fleischer, Hadi El-Harake, Adil El-Hirache, Simon Horst, Adil Kahdri, Fatima Kamboua, Jana Lünsmann-Messerschmidt, Katja Quinkler, Jonathan Rosenbauer, Abeba Tsegaye, Ioannis Ziogos.

#3 »Die Unsichtbaren. Theaterperipherie über Illegale in Deutschland«, 3sat/Kulturzeit vom 21.10.2010: http://www.3sat.de/page/?source=/kulturzeit/themen/148797/index.html

#4 Vgl. Römhild, Regina 2007: Alte Träume, Neue Praktiken: Migration und Kosmopolitismus an den Grenzen Europas, in: TRANSIT MIGRATION Forschungsgruppe (Hg.): Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas, 211-228.

#5 Die Schweiz und die Europäische Union zeigen bei nigerianischen Fußballübertragungen im Fernsehen kurze Videos, die Menschen davon abhalten sollen, ›illegal‹ noch Europa zu reisen und/oder dort ›illegal‹ zu leben. Auf der Internetseite der Zeitung *Blick* findet sich ein solches ›Abschreckungsvideo‹. http://www.blick.ch/news/ausland/so-schrecken-wir-die-afrikaner-ab-76915 Ein anderes Beispiel: Der SWR-Tatort »Die Unsichtbare«, Erstausstrahlung: 14.11.2010

#6 Die Abende fanden in der Frankfurter *jugend-kultur-kirche sankt peter* statt. Zuerst wurde »Warten auf Godot« gezeigt, anschließend nach einer Umbaupause »Die im Dunkeln«. Bei einigen Vorstellungen war vor, zwischen und nach den Stücken noch die Ausstellung »grenzlinien« zu sehen. Da die Dauer ca. 2,5 Stunden betrug, kam es dort meistens zu keinen Publikumsgesprächen. Das Stück »Warten auf Godot« wurde von dem Regisseur Peter Eckert ebenfalls unter der Thematik der illegalisierten Migration gelesen und inszeniert. So erarbeitete er mit diesem absurden Theaterstück von Beckett einen Abend, der die Absurdität der Vorstellung einer sich verschließenden ›Ersten‹ Welt vs. einer auf Aufnahme wartenden ›Dritten‹ Welt und die dahinter stehenden Macht- und Gewaltverhältnisse zeigen konnte, ohne dabei jedoch auf biografisches oder recherchiertes Material zurück zu greifen. Die Fabel von »Warten auf Godot«, die die Absurdität des Lebens als Zentrum hat, wird hier zu einer Geschichte über die Absurdität des Umgangs mit Flüchtlingen und Migrationsbewegungen an sich.

Über den Zeitstrahl an der EZB-Baustelle

Im Frankfurter Ostend wird die neue *Europäische Zentralbank (EZB)* gebaut, die bei Eröffnung im Jahr 2014 mit 185 Metern eines der höchsten Gebäude Frankfurts sein wird. Direkt neben dem in Entstehung begriffenen EZB-Gebäude befindet sich die ehemalige Großmarkthalle, welche von Martin Elsaesser entworfen und 1928 eröffnet wurde.

Während des Nationalsozialismus diente diese Großmarkthalle als Sammellager für Jüdinnen und Juden, welche von hier aus in verschiedene Konzentrations- und Vernichtungslager deportiert wurden. Im Herbst 1941 begann die Gestapo in Frankfurt, Jüdinnen und Juden nach vorbereiteten Listen aus ihren Wohnungen zu holen, durch die Stadt zu treiben und in die Großmarkthalle zu bringen. Im Keller der Großmarkthalle wurde ihnen all ihr Besitz abgenommen, es folgten Misshandlungen und Demütigungen. Bis zum 14. Februar 1945 wurden über 10.000 Menschen von der Großmarkthalle aus deportiert. Ziele der Deportationen waren:

19.10.1941 Lodz, 11.11.1941 Ghetto von Minsk, 22.11.1941 Riga, 08.05.1942 Lublin und Izbica, 24.05.1942 Lublin und Izbica, 11.06.1942 »nach dem Osten«, 18.08.1942 Theresienstadt, 01.09.1942 Theresienstadt, 15.09.1942 Theresienstadt, 24.09.1942 »nach dem Osten« , 01.03.1943 »nach dem Osten«, 16.03.1943 Theresienstadt, 12.04.1943 Theresienstadt, 19.04.1943 »nach dem Osten«, 16.06.1943 Theresienstadt, 28./29.10.1943 Auschwitz – Theresienstadt – Ravensbrück – Buchenwald, 08.01.1944 Theresienstadt, 14.02.1945 Theresienstadt

An die Deportationen erinnert zudem eine Gedenktafel, welche nach einer langen gesellschaftlichen Auseinandersetzung 1997 an der Großmarkthalle angebracht wurde.

Die derzeitige Baustelle ist von einem Zaun umgeben, an welchem Informationstafeln über die Geschichte der Großmarkthalle angebracht sind. Neben Erläuterungen zur Bauweise der *EZB* und zu verschiedenen Nutzungsepochen der Großmarkthalle findet sich hier ein Zeitstrahl, welcher die Geschichte des Ortes zusammenfasst – unter den Jahreszahlen wenige Worte, die beschreiben, wie das Gelände zu den verschiedenen Zeiten genutzt wurde – und mit einem Ausblick auf die Eröffnung der *EZB* endet.

Der Zeitstrahl an der Baustelle beginnt mit dem Jahr 1928, seit welchem die Großmarkthalle zu La-

gerung und Verkauf von Obst und Gemüse genutzt wurde. Dieser Marktbetrieb wurde bis 2004 fortgesetzt. Daran wird direkt das Bombardement der Halle durch die Alliierten 1944 angeschlossen. Für die Zeit des Nationalsozialismus werden ansonsten weder Ereignisse noch die Art und Weise der Nutzungen der Großmarkthalle dargestellt – hier klafft eine Lücke: Die Rolle des Geländes für den nationalsozialistischen Massenmord wird an dieser Stelle nicht sichtbar gemacht.

Die Frage, warum im Zeitstrahl hier eine Leerstelle gelassen wird, bleibt jedoch unbeantwortet. Denn der Bau einer Gedenkstätte, welche an die aus der Großmarkthalle deportierten Menschen erinnern soll, zeigt, dass eine Auseinandersetzung mit der Geschichte des Ortes stattfindet. Zudem wird auch auf der Website der *EZB* auf die Nutzung der Großmarkthalle in der NS-Zeit hingewiesen.

Die Interessierten, die die Baustelle passieren und kurz über die *EZB*, die Großmarkthalle und die Geschichte des Ortes informiert werden sollen, werden über den Ort als Sammelstätte für Jüdinnen und Juden und als Ausgangspunkt für Deportationen nichts erfahren. In der öffentlichen Darstellung der Geschichte der Großmarkthalle wird die Nutzung des Ortes im NS, trotz der Gedenkstätte und trotz der Öffentlichkeitsarbeit auf der Homepage, im Zeitstrahl nicht sichtbar gemacht.

Eine Sichtbarmachung ist aber unbedingt vonnöten. Dies würde die Möglichkeit eröffnen, dass Passant_innen im öffentlichen Raum, ähnlich wie bei öffentlichen Gedenkorten oder Stolpersteinen, auf die Rolle des Ortes während des Nationalsozialismus aufmerksam gemacht werden. Gerade die EZB-Baustelle, welche ohnehin die Aufmerksamkeit der Vorbeigehenden auf sich zieht, ist ein Ort, an welchem auf dessen Nutzung im Nationalsozialismus aufmerksam gemacht und an die Opfer des Nationalsozialismus erinnert werden muss.

Antifa Ostend

***.src**

Krause-Schmitt, Ursula: Heimatgeschichtlicher Wegweiser zu Stätten des Widerstands und der Verfolgung 1933-1945, VAS-Verlag.

»Frankfurt am Main, Sammellager, Großmarkthalle«, in: Topographie des Nationalsozialismus in Hessen, http://www.lagis-hessen.de/de/subjects/idrec/sn/nstopo/id/278 (Stand: 30.3.2011).

http://www.h-g-r.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=93&Itemid=90&lang=de.

Zärtlichkeit für die Dinge.

Zum Tode von Alfred Schmidt

Eine Erfahrung, von der nahezu alle Schüler und Schülerinnen der frühen Kritischen Theorie berichten, ist die ebenso faszinierende wie zunächst Distanz schaffende, gewaltige Kraft der vorgetragenen Überlegungen. Gleichermaßen gilt dies für Alfred Schmidt, der Adorno nicht nur in dieser Hinsicht übernahm, sondern weiterführte.

1931 in Berlin geboren studierte Schmidt zunächst Geschichte, englische und klassische Philologie, später dann Philosophie und Soziologie in Frankfurt am Main. In den 1950er und Anfang der 1960er Jahre veröffentlichte er über fünfzig meist kleinere Arbeiten und Rezensionen im *Diskus*. Bereits der Titel des ersten Beitrags von 1954 »Leid und Erlösung« kann als programmatisch für das Werk von Alfred Schmidt verstanden werden. In diese Zeit fiel auch Schmidts Engagement im Frankfurter SDS, für den er beispielsweise im Rahmen der Arbeitsgemeinschaften »Marxismus« und »Grundlagen des Sozialismus« Vorträge hielt, die zur internen und wissenschaftlichen Selbstverständigung beitragen sollten. Seine Dissertation unter dem Titel »Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx« bei Adorno und Horkheimer wurde 1962 veröffentlicht und später in alle europäischen Sprachen sowie ins Chinesische und Japanische übersetzt. Ab 1956 war Schmidt Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar bei Theodor W. Adorno und 1972 übernahm er den Lehrstuhl von Horkheimer an der Goethe-Universität, den zunächst Habermas innehatte.

Die Frage nach der den Menschen stets vorausgehenden Natur blieb zeitlebens, wenn auch mit veränderten Schwerpunktsetzungen, eines der verbindenden Momente im philosophischen Denken Schmidts. Seine unorthodoxe Orthodoxie zielte vornehmlich auf die Vermittlung der zweiten mit der ersten Natur und umgekehrt. Dass Naturbeherrschung die Herrschaft über Menschen bislang einschließt, war für ihn eines der zentralen Motive Kritischer Theorie. Die blinde Naturgeschichte ihrer repressiven Herrschaft zu überführen bildete für ihn nicht nur ein erkenntnistheoretisches Interesse am Materialismus. In seiner intensiven Beschäftigung mit Marx und Engels ging es ihm auch um die Befreiung von proklamatorischer Standpunktphilosophie und um die Bewahrung des Gedankens an Versöhnung. In der Kritik weltanschaulich-bekenntnishafter Versicherungen, in der Zurückweisung sozialromantisierender Konzeptionen und im Einbezug sensualistisch-leibhafter Momente verortete Schmidt einen kritisch-diagnostischen Materialismus.

An dieser Stelle verdeutlichen sich die Verbindungslinien zu seinem zweiten richtungsweisenden Lehrer. Schmidt knüpfte an Horkheimers Beschäftigung mit dem Werk Schopenhauers an und rückte damit die Endlichkeit des Menschen in das Zentrum seines philosophischen Interesses. In der stets schmerzlichen Erinnerung an die Leibgebundenheit der Menschen verortete er die Quellen der Religion und der Metaphysik. Durch den Einbezug der Natur im Subjekt, der Schmidts spätere Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Freuds begründete, wurde der kritisch-aufgeklärte Materialismus erheblich erweitert. Obwohl 1999 emeritiert, hielt er weiterhin zahlreiche Vorlesungen und Kolloquien, die Beiträge zu einem aufgeklärten Materialismus bündelten und weiterführten. Seine noch bis vor kurzem abgehaltene Vorlesungsreihe über die »Geschichte des Materialismus« war geprägt von dem Bestreben, die Spuren materialistischer Motive in der Philosophiegeschichte seit der Antike zusammenzutragen. In dieser feingliedrigen Arbeit zeigte Schmidt materialistische Kategorien und Motive bei ihren erklärten Gegnern und Verächtern auf und überführte zugleich materialistische Bestrebungen ihrer idealistisch-metaphysischen Voraussetzungen. Die Perspektive Schmidts blieb dabei bis zuletzt, eine mögliche und doch verstellte humanere Geschichte offenzulegen.

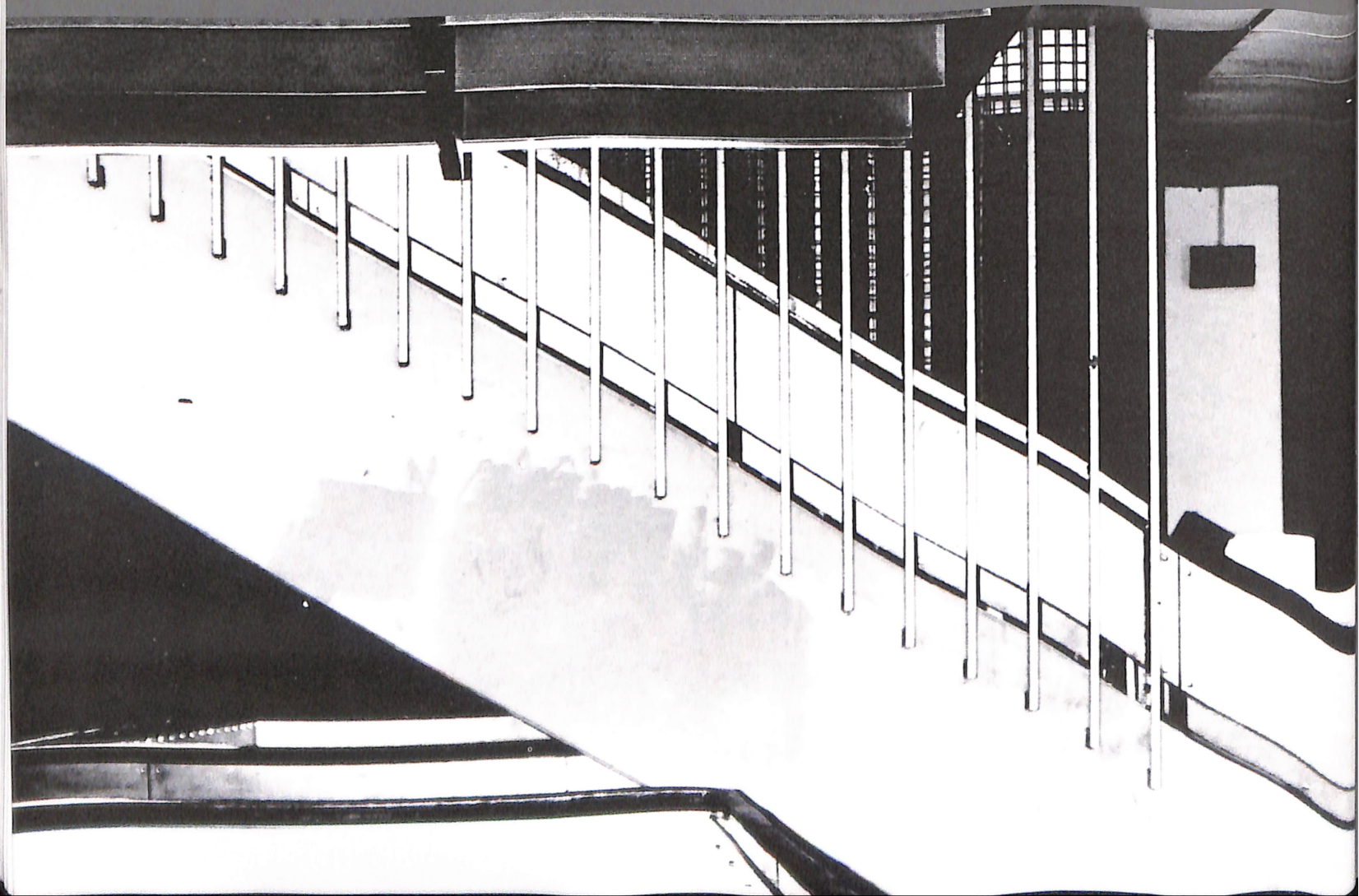
Die von Alfred Schmidt vorgenommenen Übersetzungen beeindrucken durch philosophischen Sachverstand ebenso wie durch philologische Akribie. Als Übersetzer umfangreicher Schriften von Herbert Marcuse dürfte Schmidt stillschweigend erheblich zu dessen Popularität in den späten 1960er Jahren beigetragen haben. Ein besonderes Augenmerk verdient die Übersetzung von Horkheimers »Eclipse of Reason«, das als »Zur Kritik der instrumentellen Vernunft« zudem eine Differenzierung erfuhr. Die von Schmidt (mit-)herausgegebenen Schriften Horkheimers zeichnen sich durch ein editorisches Feingefühl aus, das bis heute den Gesammelten Schriften Adornos vorenthalten bleibt. Der philologische und philosophische Gehalt im Wirken und Werk Schmidts lässt sich mit einer ihm eigenen »Zärtlichkeit für die Dinge« beschreiben.

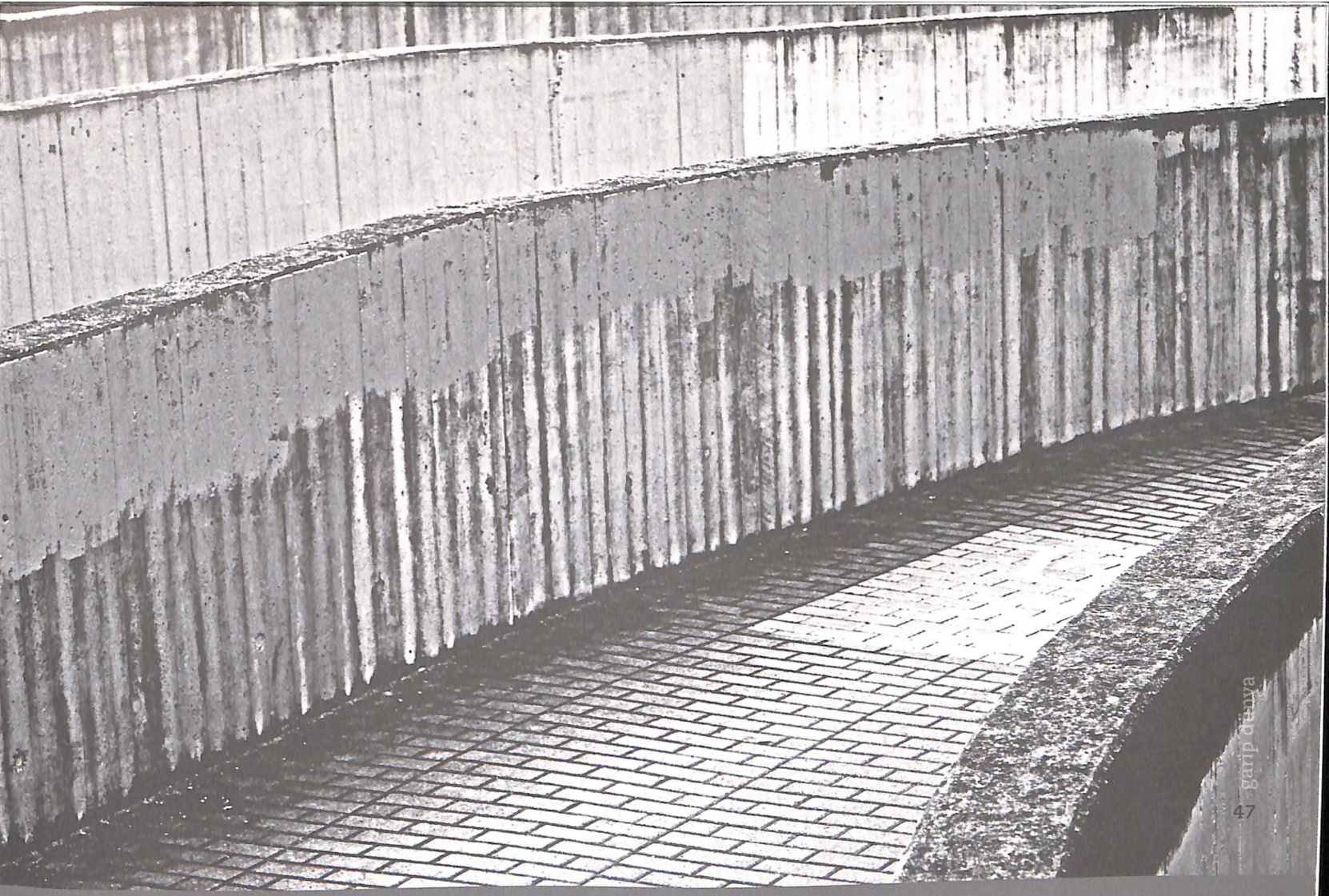
Eine der treffendsten Bezeichnungen für den Anspruch der Kritischen Theorie geht auf Schmidt zurück, der in Adorno einen Philosophen des realen Humanismus sah. Diese Charakterisierung trifft ebenso auf Schmidts eigenes Werk zu. Ab Anfang der 1980er Jahre äußerte sich sein realer Humanismus im Engagement für die *Frankfurter Loge zur Einigkeit*, in der er eine der Möglichkeiten für eine bessere Einrichtung der Welt verortete.

1989 wurde ihm die Goetheplakette der Stadt Frankfurt verliehen und 1998 das Bundesverdienstkreuz am Bande. Die Stadt Frankfurt versäumte es bis zuletzt, ihn mit dem naheliegenden Adorno-Preis zu ehren.

Alfred Schmidt starb am 28. August 2012 in Frankfurt am Main.

ju, sm

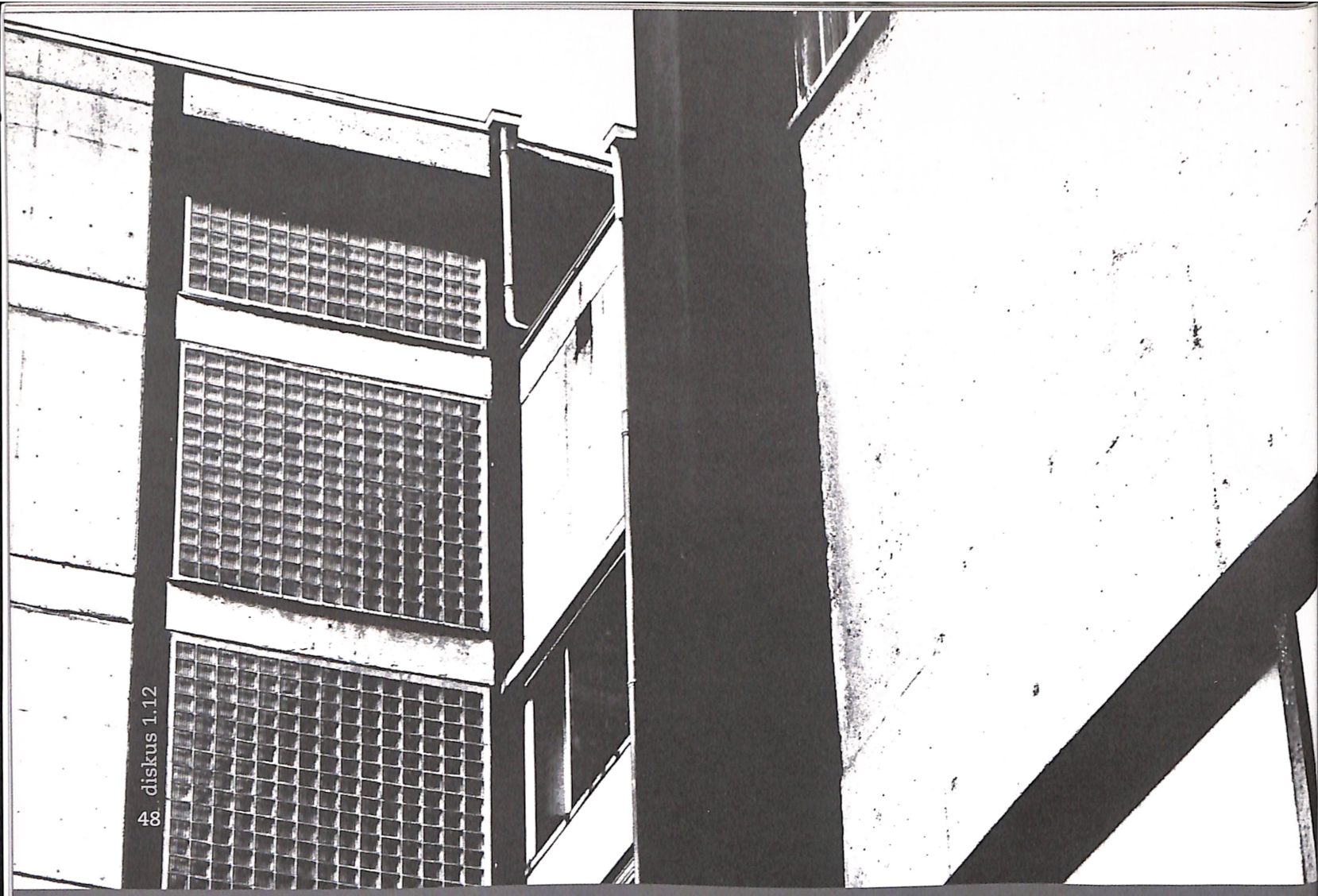




What's so funny bout love, peace and understanding?

Daniel Loick kritisiert die Ironie der Souveränität

Philosophie und Macht haben mehr miteinander zu tun, als es den meisten Philosoph_innen lieb ist. Das zeigt sich häufig an scheinbar marginalen Bemerkungen in Vorworten philosophischer Traktate, in denen plötzlich dem »lieben Fürsten« oder »weisen König« gedankt oder andere Herrscher umschmeichelt werden. Berühmt geworden ist Kants Versicherung an Friedrich, dass, wer ein stehendes Heer zur Verfügung hat, sich auch vor der Aufklärung nicht zu fürchten braucht. Es ist geradezu ein rituelles Spiel zwischen Philosophie und Macht, dass erstere letztere herausfordert, um sogleich zu betonen, dass doch alles nicht ganz so ernst gemeint war. Das aber rückt die schlauen Philosophen unversehens in den Status eines Hofnarren. Die Situation der Philosoph_innen hat sich beträchtlich, jedoch nicht grundlegend geändert. Wer das Denken zu seinem Beruf macht, kann sich auch denken, dass er oder sie, wenn schon kein stehendes Heer, so doch zumindest ein gesichertes ökonomisches Auskommen benötigt. Seit dieses Auskommen, bis auf wenige Ausnahmen, weitgehend vom Staat zur Verfügung gestellt wird, der wiederum die Freiheit der Wissenschaft garantiert, müssen sich Philosoph_innen nur noch selten vor Herrschenden, umso öfter allerdings vor Vorgesetzten oder sonstigen Altvorderen winden wie ein Wurm. Es ist schon etwas Besonderes, wenn dieses Ritual umgedreht wird und sich im Vorwort der Herausgeber und Chef des Autors, Axel Honneth, veritabel winden muss, um ein Buch anzupreisen, dass ihm inhaltlich nicht gefallen kann. Diese Umkehrung des klassischen Herr-Knecht-Spiels verdient – genau – Anerkennung. Um das Verhältnis von Philosophie und Macht geht es aber nicht nur zwischen den Zeilen in diesem bemerkenswerten Vorwort, sondern auch in Daniel Loicks »Kritik der Souveränität«. Es geht um das Verhältnis von normativen Ansprüchen, die die Philosophie formuliert, und den Mitteln ihrer Verwirklichung, also für gewöhnlich Macht oder, wie es im Titel dieses Buches heißt, Souveränität. Ein altes, ein klassisches Thema, das auch Kant bewegt hat, als er an Friedrich über dessen stehendes Heer gesprochen hatte. Neu an Loicks Argument ist, dass er zu radikal anderen Schlussfolgerungen kommt als der Königsberger Philosoph und eine Aufklärung ohne stehen-



des Heer, eine Normativität ohne Macht und ein Recht ohne Gewalt fordert. Prinzipiell ist das auch die philosophisch konsistentere Position, denn die Philosophie ist schließlich Richterin über die Vernunft und eben nicht Polizistin. Es kann eine philosophische Rechtstheorie geben, aber keine philosophische Gefängnisordnung. Wenn man aber doch beides sein will – also Kantianer_in und S-Bahnschaffner_in – dann muss man einen intrinsischen bzw. analytischen Zusammenhang zwischen Recht und Macht, Recht und Ordnung, Recht und Gewalt herstellen. Wer A sagt, muss auch B sagen, bzw. wer Aufklärung sagt, auch »stehendes Heer«. Aber nicht nur für Kant besteht dieser Zusammenhang. Auch für den Alltagsverstand (und als Apologie dessen versteht sich schließlich auch Kants Philosophie) gilt der Zusammenhang von *law and order* als ebenso natürlich wie die vermeintliche Tatsache, dass jeden Tag die Sonne aufgeht. Foucault (ein ausgesprochener Feind des *common sense*) hat einmal bemerkt, dass Recht und Ordnung aber eigentlich so gut zusammenpassen wie Milch und Zitrone. Mit ähnlicher Intention zeigt Loick, dass Recht und Gewalt, Recht und Zwangsbefugnis in keinem »analytischen« (d. h. notwendigen) Zusammenhang stehen, wie Kant behauptet und noch nicht mal eine geglückte Synthese darstellen. Vielmehr neigt das Gemisch von Recht und Gewalt eher zum Ausflocken; der Zusammenhang ist also höchstens *fuzzy*.

Im ersten Teil über »traditionelle Souveränitätstheorien« von Bodin, Hobbes, Rousseau und Kant zeigt Loick im Stile einer Dialektik der Aufklärung, wie der Versuch, den natürlichen Kriegszustand durch einen rechtlichen vom Souverän garantierten Frieden zu ersetzen, das Problem der Gewalt nicht auflöst, sondern nur verschiebt. Nicht mehr im sozialen Kriegszustand, sondern im Staat hat die Gewalt nunmehr ihren nicht nur privilegierten, sondern sogar legitimen Ort. Diese bittere Erkenntnis, dass staatliche Souveränität die Kontinuierung und eben nicht Suspendierung der Gewalt bedeutet, ist für Loick die Ironie der Souveränität. Genau die Maßnahmen, die zur Abschaffung der Gewalt beitragen sollen (Recht und staatliches Gewaltmonopol) führen dazu, dass die Gewalt fortgesetzt wird.

Im zweiten Teil werden dann »kritische Theorien der Souveränität« von Benjamin über Foucault bis zu Agamben befragt, wie die »gemischten, flockigen Zustände« der Souveränität sich historisch darstellen. Mit Foucault und Benjamin zeigt er die Ausstreuung der Souveränitätsfunktion im Mikrodezisionismus der Polizei, der sich in allen Poren des sozialen Gewebes festsetzt und dadurch eine Subjustiz erzeugt, die permanent souveräne Entscheidungen fällt, die ihr qua Gesetz gar nicht zustehen dürften. Mit Agamben zeigt er, wie die Matrix des souveränen Rechts auf der Ausnahme und der gleichzeitigen Produktion eines a-no-

mischen nackten Lebens basiert. Hier wird vor allem eines deutlich: Es geht Loick gerade nicht darum, die philosophischen Ansprüche mit einer schlechten sozialen Wirklichkeit zu vergleichen. Es geht nicht darum, dass die Philosophie nicht ausreichend verwirklicht ist. Vielmehr ist ihr Wirksam-Werden selbst – das natürlich viel kontingenter ist, als es die meisten Philosoph_innen zu träumen wagen – das Problem. Deshalb verfehlt der naheliegende Einwand, dass die Vorschläge für ein Recht ohne Souveränität, die im dritten Teil des Buches entwickelt werden, »unrealistisch« sind, auch systematisch sein Ziel.

Loick wendet sich hier (3. Kapitel) gegen den Verdacht, dass ein Recht ohne Gewalt zwangsläufig zu »Chaos« oder »Unordnung« führen muss. Mit Habermas betont er dagegen die intrinischen »Bindungswirkungen« von Rechtsgeltung und Sprache. Gegen Habermas macht er die Kontingenz und die Offenheit des demokratischen Prozesses geltend, die sich weder durch die Polizei noch durch eine normative Diskurspolizei, die sich als quasi-transzendentales Diskursapriori ausgibt, programmieren lässt. Im Herzen der These von der Ironie liegt nämlich eine tiefe Einsicht in die Unvorhersehbarkeit sozialer Prozesse und die Unmöglichkeit einer sicheren Steuerung des Sozialen. Die Denkfigur der Ironie meint nämlich – trotz vieler Ähnlichkeiten – nicht dasselbe wie Axel Honneths Pathologien der Vernunft oder der Freiheit. Für Schlegel entsprach die Ironie einem »klaren Bewusstsein des unendlichen vollen Chaos« und für Kierkegaard bestand die »Wirklichkeit der Ironie in bloßer Möglichkeit«. Auch und gerade revolutionäre Versuche, eine perfekte, demokratische oder kommunistische Gesellschaft zu errichten, mussten das immer wieder erfahren. Darauf reagierten sie wie schon die Philosoph_innen; mit einer nach dem Bild der Naturkausalität gedachten Gewalt sollte das moralische Geschehen vor dessen Kontingenz immunisiert werden. Das hat aber, ob in Form revolutionärer oder staatlicher Gewalt, immer nur die von Loick so großartig beschriebenen auto-immunen Reaktionen hervorgerufen. Loick betont daher zurecht, dass auch die von ihm vorgeschlagene Version radikaler Demokratie riskant ist, also auch eine auf *love, peace and understanding* gebaute Gesellschaft nicht frei von Ironie, d.h. *fuzzy* und *funny* ist. Es ist keine »Perversion« oder Krankheit, die sobald sie geheilt ist, das Heile und Heilige, das ursprüngliche Phänomen (Vernunft, Freiheit, Moral …) unversehrt hervortreten lassen würde. Die Ironie lässt sich nicht ausmerzen. Vielmehr kann man das Ironische auch affirmieren und freudig willkommen heißen. Wenn sich alle historischen Vorkommnisse zweimal ereignen, einmal als Tragödie und einmal als Farce, dann können wir nur hoffen, dass nach mehr als 200 Jahren demokratischer Tragödien bald endlich die demokratische Komödie beginnt.

Andreas Folkers

Das Institut für vergleichende Irrelevanz, kurz IvI, steht seit Anfang 2012 der Drohung einer Räumung gegenüber.

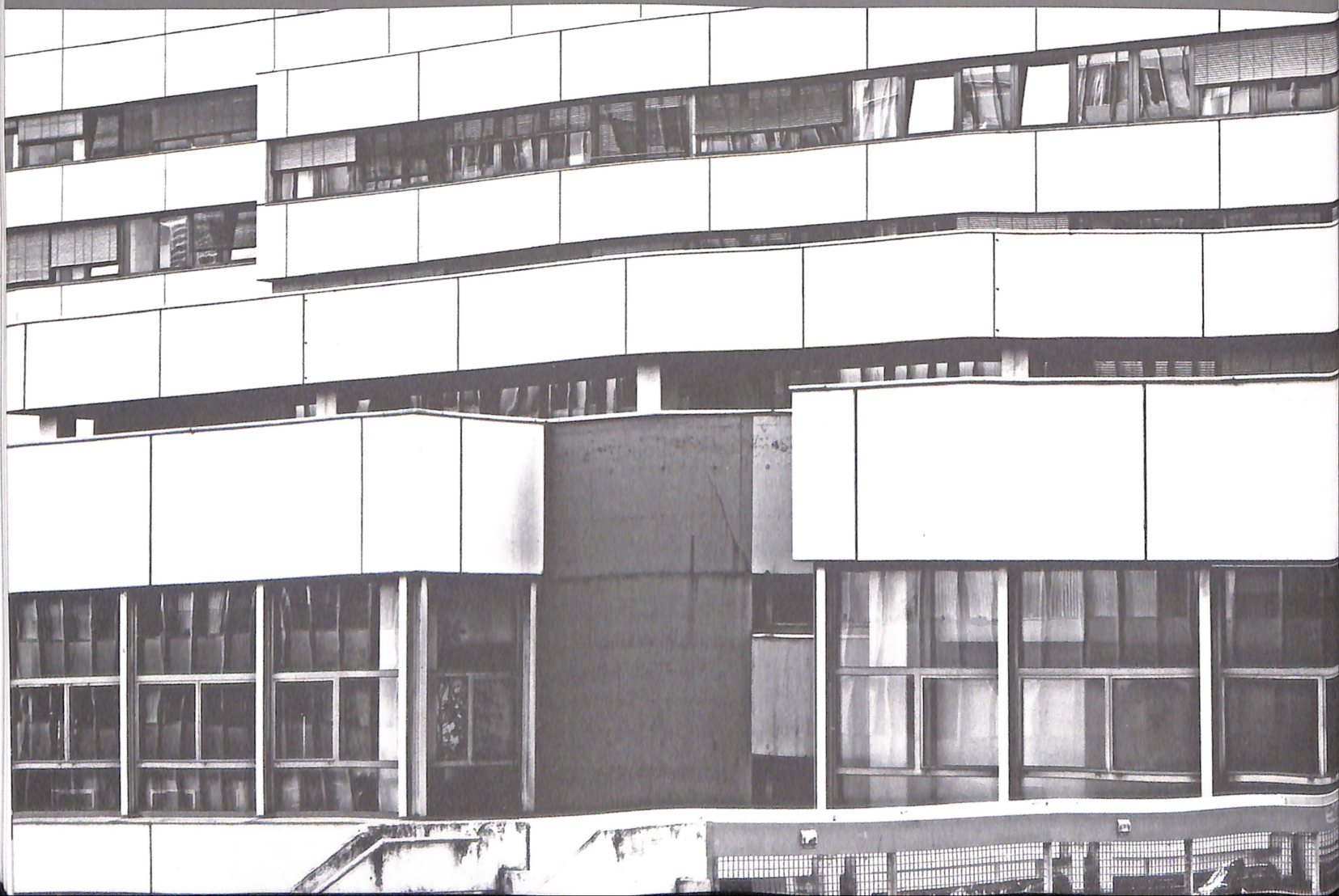
Im Wintersemester 2003 wurde das leerstehende Institutsgebäude im Frankfurter Kettenhofweg während eines studentischen Streiks besetzt. Unter dem Motto »Theorie-Praxis-Party« wird im IvI seitdem ausprobiert, wie sich Alltag, politische Praxis und Theoriebildung miteinander an einem Ort verbinden lassen. Im IvI wird gewohnt, es werden dort Parties, Konzerte, und Lesekreise veranstaltet. Regelmäßig finden dort auch die Releaseveranstaltungen des Diskus statt.

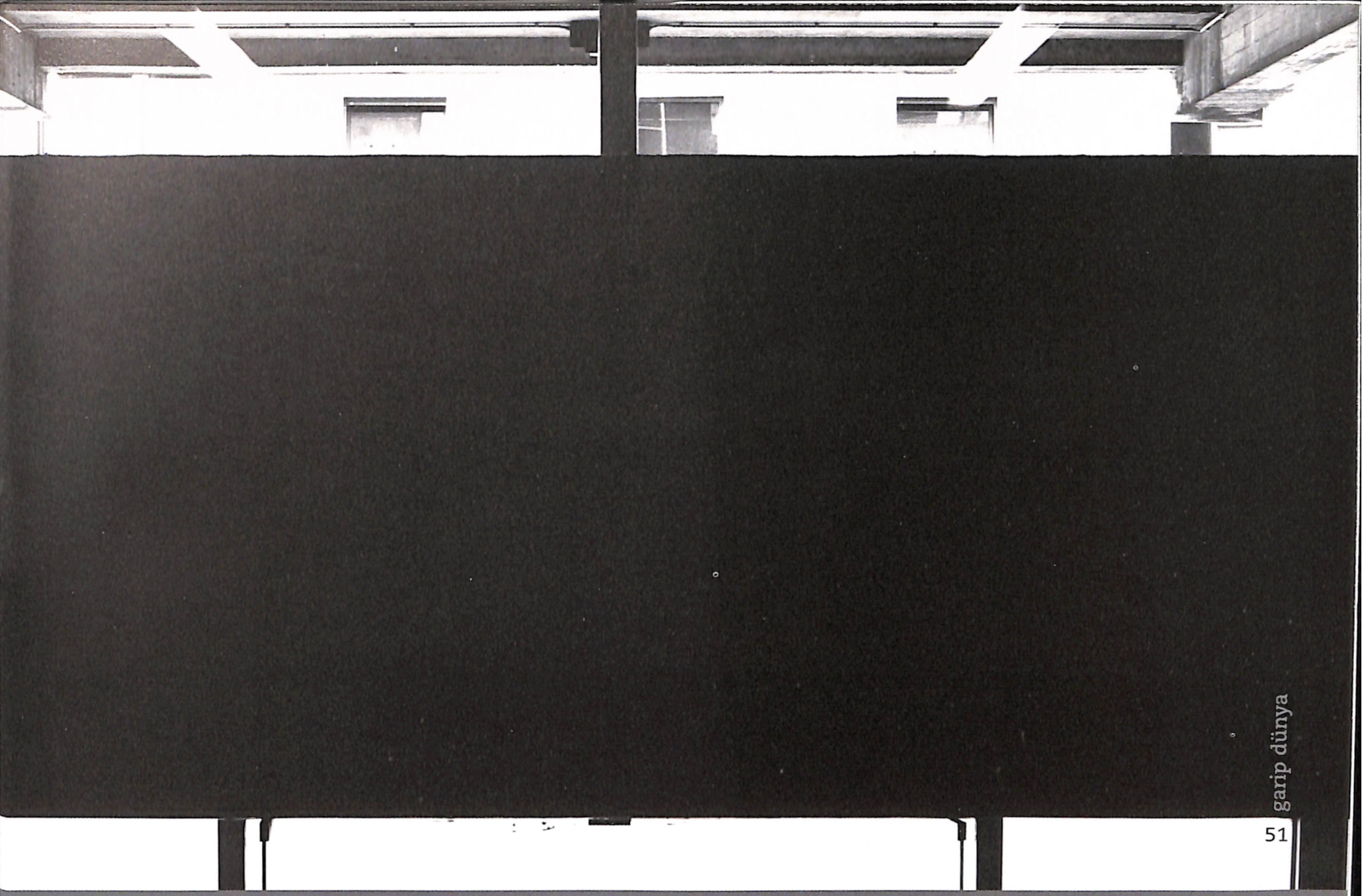
Die Universität Frankfurt hatte die Besetzung über die Jahre hinweg geduldet. Dennoch verkaufte das Präsidium der Universität im letzten Jahr das Institut an einen Investor. Die Besetzer_innen oder eine studentische Öffentlichkeit wurden darüber nicht in Kenntnis gesetzt.

Bei dem Investor handelt es sich um die Franconofurt AG, ein mittelgroßes Immobilienunternehmen aus Frankfurt am Main, das sich auf den Weiterverkauf von Altbauten spezialisiert hat. Bekannt ist die Franconofurt AG schon länger für ihre repressiven Verfahrensweisen, um Mieter_innen aus aufgekauften Häusern zu drängen.

Dem IvI gegenüber trat das Unternehmen zunächst in Form eines Handwerkertrupps in Erscheinung, der dort mit den Worten: »In zwei Wochen seit ihr hier alle draussen« den Strom und das Wasser im Haus abstellte und die Eingangstür des Institutes entwendete. Wie durch unsichtbare Hände fand sich jedoch einige Stunden nach diesem Überfall wieder eine Eingangstür und auch Strom und Wasser stellten sich im Haus wieder ein.

Die Franconofurt AG versuchte nach dem Scheitern ihres eingesetzten Überfallkommandos, die eigenen Interessen mit den Mitteln des Rechtstaates durchzusetzen. Die von ihr angestrebte Räumungsklage ist aber bisher nicht vollzogen worden, da sich das zuständige Gericht weigerte, eine Klage gegen einen unbekannten Personenkreis zu führen. Doch auch in der Vergangenheit sind besetzte Häuser immer auch geräumt worden, ohne dass ein wasserdicht rechtskräftiger Titel gegeben war...





Камуфляж

Bei mir ist es ja so, dass der Alkohol im Allgemeinen und der Rotwein im Speziellen Schleusen öffnet, nicht jedesmal, aber wenn dann mal die Tränen kullern, ja dann war meist auch Alkohol und häufig Wein im Spiel. Ich glaube selbstverständlich deswegen nicht, dass die Tränen besoffene Fehltritte sind, sondern – klar – Ausdruck von Dingen, denen sonst selten Platz gelassen wird, oder besser: denen ich sonst selten Platz gebe. Diese Tränen sind dann Ausdruck von Traurigkeit, von Hilflosigkeit und von Einsamkeit mit einem Gefühl, in einer Situation, wo Worte an ihre Grenzen stoßen. Vor allem sind sie wohl ein letzter, aber häufig gleichzeitig auch der erste Versuch, das nach außen zu tragen. Huch, und kaum hab ich die letzten von der Sorte in den Augen, ereilt mich auch schon ein Diskus-Gesuch zum Thema Unsichtbarkeit … Какая связь?

Wenn diese Tränen keine Konsequenzen hätten, würde ich sie nicht weinen. Ganz die zufällige Linguistin könnte ich darauf verweisen, dass jede sprachliche Handlung eine Wirkung hat (und Weinen selbstverständlich eine sprachliche Handlung ist) – wenn auch meist nicht die, die intendiert war. Heute war wohl der einzige Effekt, dass ein Sohn seinem Vater vorwerfen wird, eine zukunftsträchtige Kooperation mit deutschen Wissenschaftler_innen versaut zu haben.

Ein Zauberknopf für physische Unsichtbarkeit wäre also die bequeme Ergänzung zur politischen Unsichtbarkeit gewesen, auf die ich gerade festgelegt zu sein scheine. So kann ich aber auch darauf vertrauen, dass die Tränen als genauso harmlos eingeschätzt werden, wie sie es letztendlich waren. Und in allerletzter Instanz greifen einmal mehr die Herkunfts-Privilegien: mir, der umgarnten Deutschen, wird man es schon nicht übel nehmen, ich habe Narr_innenfreiheit …

Der Tränenausbruch erfolgte nach diversen Gläsern Rotwein, hausgemachten Salzgurken, Fetakäse und anderen ortsüblichen Köstlichkeiten im Schatten eines Kirschbaums bei strahlendem Sonnenschein, zu Gast beim Vater eines Kollegen oder so – Linguist an der Militärakademie des »neutralen« Miniaturstaates, der bis vor 21 Jahren eine Sowjetrepublik war. Der Sohn hatte durch seine Anwesenheit und Hilfe Dinge möglich gemacht, von denen ich gar nicht so genau weiß, ob ich sie gewollt hätte, wenn ich die Möglichkeit in Erwägung gezogen hätte, mich zu verweigern – was ich ganz entschieden nicht habe. »Verweigern« passt in diesem Kontext besonders gut, denn die eröffneten Möglichkeiten bestanden in Interviews mit einem Haufen ungesprächiger Rekruten und einer weiteren Handvoll etwas gesprächigerer Berufssoldat_innen

an verschiedenen Orten der angedeuteten Republik. Nachdem ich all dies hinter mich gebracht hatte, lud der besagte »Türöffner« zu sich nach Hause ein, bzw. zum Vater, der ja auch Linguist sei. Der riss dann auch gleich das Gesprächszepter an sich, schon beim ersten Glas Wein – nachdem er bereits die »Deutschen« in einem fort ungefragt gelobt hatte und die Zuneigung zu ihnen beteuert worden war, die quasi Familientradition sei, kam er auf mein zweites Lieblingsthema zu sprechen: den Unwillen »der Russen« die offizielle Staatssprache zu lernen. Mein zweifelsohne überheblicher Tonfall lässt erkennen, dass das nicht das erste Erlebnis dieser Art war. Warum also die Tränen so plötzlich hier, nach vier Monaten, just in diesem Kreis, warum nicht wie sonst auch ein unverbindliches Lächeln und eine imaginäre Notiz im Forschungstagebuch?

Ja, der Wein, der verfluchte, die Anspannung und der Frust des ewigen freundlichen Nickens in einer Interviewsituation, wo die Befragten zunächst einmal immer recht haben, weil sie tatsächlich die Expert_innen ihres Lebens sind und weil das Ziel dieser Art von Forschung ist, den Shit zu verstehen, nicht Thekenstreits zu gewinnen.

Dieses Modell ließ sich dann auch scheinbar erfolgreich ins Privatleben übertragen, wo ich mich zunächst in aller gebotenen Zurückhaltung als Beobachterin und Jasagerin inszenierte, und so viele gesellige Abende nicht nur durchstand, sondern häufig auch genoss. Und ab wann bist du nicht mehr nur die temporär Zugereiste, mit all ihren Privilegien und Borniertheiten, sondern jemand mit eigenen Erfahrungen in dieser Gesellschaft, auf denen du bestehen kannst? Wann fängst du an, wieder politische Prinzipien zu vertreten? Und was ist überhaupt diese Forschung, wenn jede Positionierung sie potentiell versaut? Wenn die Kritik immer nur auf die Analyse verschoben wird?

Wozu nun die Tränen? Ein schreiender Skandal nicht möglich, weil brüskierend. Und kein Publikum weit und breit für ein Argument, geschweige denn eine Verbündete. Contenance versaut, Widersprüche können für einen Augenblick nicht mehr nur ausgehalten werden, sondern wollen gezeigt werden, sichtbar werden auch für andere – die Unfähigkeit zu glauben, dass kein Argument ankommen kann, stirbt zu vorletzt. Tränen verlangen von vornherein nach Mitleid statt nach Gegenrede (wenn auch häufig zu Unrecht). Der verursachte Schreck verschafft auch der_dem Weinenden Raum zu sprechen, den sie sonst nicht hätte. Aber dieser Raum müsste dann mit etwas anderem gefüllt werden.

Wenn Tränen immer eine Intention haben, weiß ich nicht, was in diesem Fall intendiert war – irgendwie wohl sichtbar zu werden mit Protest und Unbehagen, was in Worte gefasst nicht gehört wird. Zumindest irgendwie raus musste ein: Stopp! Aber wem dieses Signal? Dem, der danach beteuerte, er hätte mich nicht

verärgern wollen, aber sie hätten hier nunmal ihre Erfahrungen mit »denen«? Oder dem gleichen, der sein Heil und die Versöhnung mit mir darin suchte, zu beteuern, mit »den Deutschen« hätte ja schon sein Vater sich so gut verstanden und seinem Opa hätte es im Krieg Leid getan, auf »die Deutschen« schießen zu müssen?

Aber was tun, wenn unzählige schöne Begegnungen, die ich habe, genau deswegen stattfinden, weil ich als »Deutsche« wahrgenommen werde, Deutsche bin? Wo Leute (wohlgemerkt ohne die oben geschilderten steilen Positionen!) genau deswegen an mir Interesse haben, auf mich zugehen, weil ich eben aus der unendlich verherrlichten BRD bin? Und nicht nur das: All das sind und bleiben Privilegien. Ausufernde Beileids- und Solidaritätsbekundungen wegen des verpassten EM-Siegs einer Gruppe von Fußballern mit der gleichen Staatsbürger_innenschaft wie ich, sind offensichtlich ein Luxusproblem im Vergleich mit verbalen, mimischen und physischen Übergriffen, denen sich etwa Menschen mit dunkler Hautfarbe (selbstverständlich völlig ungeachtet ihrer Kompetenzen in der Staatssprache) permanent, in jeder Sekunde in der Öffentlichkeit ausgesetzt sehen. In diesen Situationen wäre die Unsichtbarkeit glatt die Rettung und nicht nur der bequemere Modus, sich aus einer Zwickmühle zu begeben.

Und hier stehe ich mit meinen Maßstäben in puncto Antinationalismus, Antirassismus, Antisexismus, Antihomophobie und kann sie weniger denn je an mein soziales Umfeld (und mich selbst!) anlegen, weil ich die Nischen nicht finde, wo ich sie auch nur diskutieren könnte, geschweige denn, wo sie geteilt würden. Sie verschwinden am Horizont, werden mehr denn je Utopien und für den Alltag müssen pragmatischere Ansätze her, die darüber entscheiden, mit wem ich welches Bier trinke.

Die Maßstäbe funktionieren nicht, aber sie müssen irgendwie gehalten werden. Oder umgekehrt.

Wahrscheinlich ist die keineswegs neue Antwort: Forsch nur da, wo du politische Verbündete hast. Oder: mach was ganz anderes. Aber: Ja, es tut auch den Maßstäben gut, mit veränderter Perspektive betrachtet zu werden. Schlimmer ist wohl das gänzliche Fehlen eines Feedbacks zu meinem Handeln, Verbündete als Kritiker_innen – nicht der ewigen Anderen, sondern meiner selbst. Menschen, die es auf sich nehmen, mein Tun zu spiegeln, in einem wie auch immer zutreffenden Bild sichtbar zu machen und zu hinterfragen, Verzweiflungstränen trocknen zu helfen – und Selbstgerechtigkeit zu bremsen.

Всё.

Anişoara

dérive
Zeitschrift für Stadtforschung

»STADT selber machen heißt, selbst AKTIV zu werden und nicht andere pädagogisch zu aktivieren.«

Nicole Vrenegor, Stadtaktivistin, Hamburg
dérive N° 49: Stadt selber machen

72 Seiten, 7 Euro
(plus Versandspesen)
Bestellungen an:
order(at)derive.at
www.derive.at

dérive 49,
Oktober – Dezember 2012
Schwerpunkt: Stadt selber machen
Beiträge zu Recht auf Stadt Hamburg, Stadt in der Revolte, Movement for Justice in El Barrio, Kolonisten und Siedler, Wunschproduktion, Gebietsbetreuungen, Öffentlicher Raum und Recht, Psychogeographie

iz3w ▸ Zeitschrift zwischen Nord und Süd

iz3w

333

Ohne Notausgang – die Krise des Kapitalismus

Außerdem: ▸ Plündern für den Kunstmarkt ▸ Kriegsdienstverweigerung in Ägypten ▸ Hundert Jahre ANC ... *52 Seiten, Einzelpreis €5,30*

auch als PDF-Download

Backlist:
332: Stadt für alle # 331: Restitution geraubter Gebeine
330: Arabischer Frühling 2.0 # 329: Globales Lernen
328: Drogen # 327: Chinas roter Kapitalismus ...

iz3w ▸ Telefon (0049)+761-740 03
info@iz3w.org · www.iz3w.org

Quer stellen
statt querlesen

ak

analyse & kritik
Zeitung für linke Debatte und Praxis

Jetzt testen: 4 Ausgaben für 10 €
Bestellungen unter www.akweb.de

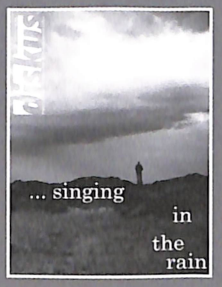
WOLLEN SIE SO DUMM BLEIBEN, WIE SIE SIND?

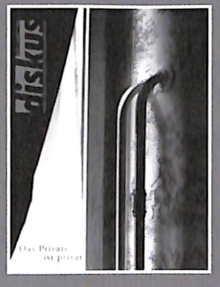
Dann greifen Sie, liebe Schülerin, lieber Schüler, werte Frau Studentin, werter Herr Student, ruhig weiter zu den Stapeln hochglänzender Makulatur an Ihrem Zeitungsstand. Suchen Sie Lektüre, die Ihre Vorurteile stört und Sie zum Denken neuer Gedanken provoziert, machen wir Ihnen ein Angebot, das Sie nicht ablehnen können: Ein **Schüler/Schülerinnen-** beziehungsweise **Studierenden-Abo für 30 Euro** (statt 43 Euro). An den rauhen Ton, der hier herrscht, werden Sie sich gewöhnen.

konkret
Lesen, was andere nicht wissen wollen.
Jeden Monat am Kiosk.
www.konkret-magazin.de

abo? backissues?

Alte Ausgaben gibts für die Portokosten, das Abo mit 4 Ausgaben für 5 Euro in Briefmarken oder Scheinen bei: diskus · Mertonstraße 26-28 · 60325 Frankfurt / Main · *Rabatte auf Anfrage*





impressum

diskus · Frankfurter Student_innen Zeitschrift
Heft Nr. 1.12 · Dezember 2012 · 61. Jahrgang

Anschrift: Mertonstraße 26-28 · 60325 Frankfurt

Tel: (069) 79 828 912 · Mittwochs 20 – 22 Uhr

Fax: (069) 70 20 39

E--mail: diskus@copyriot.com

Webarchiv: http://diskus.copyriot.com

Herausgeber_innen: Johannes Bellermann · Julia König · Janne Krumbügel · Alek Ommert

Redaktion: Johannes Bellermann · Jana Gawlas · Moritz Hoffmann · Janne Krumbügel · Oliver Linnenbach · Dominik Lux · Marina Martinez Mateo · Martin Mauch · Felix Silomon-Pflug (V. i. S. d. P.) · Julian Stenmanns

Satz, Layout: Flo Maak (Umschlag), Oliver Schupp (Inhalt)

Bilder: 3, 5 : robokow@flickr; 4: Leshaines123@flickr; 6-23: Redaktion; 24-29: Amir/Schaffer; 30-43: Redaktion; 44-53: Markus Dinig

Belichtung & Druck: Henrich Druck + Medien GmbH, Frankfurt a. M.

Auflage: Achttausend

Erscheinungsweise: Vierteljährlich

Preis: Bis Offenbach gratis – auswärts 2,5 Euro

Namentlich unterzeichnete Beiträge liegen in Verantwortung der Autor_innen.